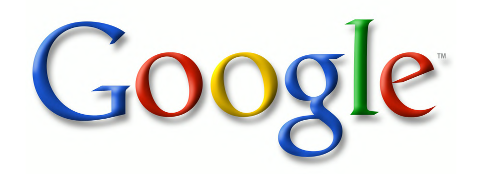
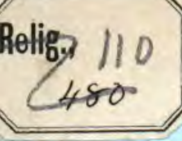



ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6RZM V


Relig. 110
480

Der ursprüngliche Entwickelungsgang der religiösen und sittlichen Bildung der Welt.

Dargelegt
aus den
in den mosaischen Schriften enthaltenen
uralten Ueberlieferungen,
zugleich mit Beziehung
auf
die Götterlehren andrer alten Völker.

By
August Gottlob Ferdinand Schirmer

Greifswald,
Verlag von C. A. Koch.

1829.

Vorwort.

Die hier erscheinende Abhandlung ist durch eine vom Herrn Professor Krug in seinem Kirchenrechte aufgestellte und gleich im Beginn unserer Entwikkelung angegebne Behauptung veranlaßt worden, und war ursprünglich nur zu einer kurzen Widerlegung derselben bestimmt. Erst unter den Händen, und wider Erwarten des Verfassers wuchs sie zu einem größeren Umfange an. Es darf dies nicht unbemerkt bleiben, weil es sonst auffallend seyn könnte, warum die Abhandlung nicht auf eine andre Weise angelegt worden, als es geschehen ist. Nachdem nun aber die erweiterte Arbeit zum Schluß gekommen, so fühlt sich der Verfasser auch nicht bewogen, eine Aenderung vorzunehmen. Weshalb sollte auch die Art des Entstehens absichtlich so verborgen werden? — Der achtsame Leser wird sich bald in den Zusammenhang eingeführt finden.

Was aber die Erscheinung dieser Schrift überhaupt betrifft, so wird es wohl keiner Entschuldigung dafür bedürfen, und hoffentlich trägt sie dieselbe in sich selbst. Die Wichtigkeit des behandelten Gegenstandes wird gewiß niemand verneinen. Denn es gilt die Erforschung der allgemeinsten und wichtigsten Verhältnisse der Welt und des Lebens. Es ist die Frage nach dem Anfang aller Geschichte, und nach dem Ursprung aller menschlichen Bildung. Ohne die Erkenntniß dieses Anfangs und Ursprungs aber ist auch der ganze Fortgang der Geschichte und aller weitern Entwickelung in ihrem innern Verhältniß nicht wahrhaft einzusehn. Die Abschnitte der Genesis, woran sich die ganze Darlegung anschließt, mögen wohl noch nie in dem Sinne, als es hier versucht ist, erklärt worden seyn; und der Verfasser zweifelt nicht, daß diese Deutung vielfachen Anstoß erregen wird. Aber er kennt keine andre Rücksicht, als die der Erforschung der Wahrheit. Nur dieses Streben hat ihn geführt und wird ihn führen. Den Vorwurf einer Willkührlichkeit des Verfahrens oder eines Mangels der Strenge und des innern Zusammenhangs glaubt er nicht zu verdienen. Die Einwendungen aber, die man etwa nur davon hernehmen wollte, daß die Auffassung eine neue ist, kann er freilich nicht gelten lassen.

Er schmeichelt sich vielmehr, dem unbefangenen und denkenden Forscher keinen unwillkommnen Beitrag zur Deutung der ältesten Denkmäler der Geschichte gegeben zu haben. Und welche bisher gegebne Erklärung entspricht denn den Anforderungen, die der wissenschaftliche Theolog oder auch der Geschichtsforscher machen muß? Denn bei dem Buchstaben stehen zu bleiben, oder — wie es meistens geschieht — ihn nur zum Theil festzuhalten, zum Theil nicht, heißt nicht erklären. Auf diesem Wege wird es nie möglich seyn, zum klaren Anblick des in diesen alten Urkunden abgebildeten Verhältnisses zu kommen. Da kann nichts als ein in sich unzusammenhängendes, willkührliches, sich selbst ungleiches und widersprechendes Gebilde hervorgehn, was weder eine innere, noch eine äußere (weder in Beziehung auf das innere und geistige, noch auf das sichtbare Verhältniß des Lebens der Urzeit) Wahrheit hat. Es wäre wohl ein Gegenstand für ein umfassendes Werk, alle dahin gehörige Spuren aufzusuchen, und zu einem Ganzen zu vereinigen. Leider vermochte der Verfasser nicht, der Ausführung eines solchen Werkes die Zeit zu widmen, und mußte sich daher in Rücksicht auf andre alte Völker nur mit Andeutungen begnügen. Auch möchte eine solche Aufgabe, um sie vollendet zu lösen, die Kräfte eines Einzel-

nen übersteigen. Möge dieser geringe Versuch nicht für vergeblich geachtet werden! Wenigstens wird kein Unpartheiischer dem Verfasser das Zeugniß versagen können, und der ganze Charakter der Abfassung dieser Schrift spricht wohl hinlänglich dafür, daß ein rein religiöser und sittlicher Geist seinem Denken und Forschen zum Grunde lag, daß der Eifer für die höchsten und heiligsten Güter des Lebens ihn bewegt und durchdrungen hat, und daß ihm der reinste und edelste Zweck vor der Seele stand. In dieser festen Ueberzeugung sieht er daher auch dem Urtheile der Kritik (die sich freilich in unsern Tagen leider nicht selten an ganz andern Gründen, als an der Wahrheit und an dem freien Erforschen derselben bestimmt) ruhig entgegen.

Uebersicht des Inhalts.

Der Hr. Professor **Krug** berührt in seinem Kirchenrechte (S. 123) die Frage: ob **der Monotheismus**, oder **der Polytheismus früher gewesen sey**. Von der Absicht der Beantwortung dieser Frage sind wir bei der Abfassung der hier folgenden Abhandlung ausgegangen, und wir knüpfen daher auch zunächst daran an. — Hr. K. hält es nun zwar dem natürlichen Entwickelungsgange des menschlichen Geistes und des religiösen Bewußtseyns für angemeßner, anzunehmen, daß man früher an Elohim oder Dämonen, als an den Einen, der da ist, war und seyn wird, geglaubt habe, indem es schon weit mehr geistige Bildung erfordre, die Idee des Göttlichen auf Ein Wesen zu beziehn, als auf viele, weil es natürlicher sey, erst Naturdinge und Naturkräfte zu vergöttern, als sich zum Urheber der Natur selbst zu erheben. Aber diese Ansicht kann der dem Urbeginn aller Geschichte auch in ihren geistigen Bedingungen schärfer und tiefer Nachforschende nimmermehr billigen. Es hängt dies mit einer ganz falschen Vorstellung von einem zeitlichen Entstehen der Religion zusammen. Auch ist der Charakter der anzunehmenden ersten menschlichen Bildung auf eine unrichtige Weise gefaßt. Und ausserdem fehlt es ja selbst nicht an historischen Spuren, die uns auf das Gegentheil hinführen und zur Bestätigung einer früher bestehenden Einheit dienen können. — Hr. K. bemerkt zwar auch, daß die Erzählung in der Genesis nicht als Beweismittel dienen könne, weil sie ein mythisches Gepräge habe, und es eine petitio principii seyn würde, wenn man der Erzählung, jenem Gepräge zum Trotz, die Gültigkeit eines historischen Documentes beilegen wollte. — Wie schwach aber diese Bemerkung ist, welche flache Ansicht von der ganzen Mythologie sich darin zu erkennen giebt, leuchtet wohl jedem bald in die Augen. — Als

ein wirklich historisches Document, was man so nennt, was etwa ganz gleichzeitig mit dem Bestehen jener höheren Einheit der Erkenntniß aufgezeichnet, und worin diese Erkenntniß gleichsam zu Protocoll genommen worden sey, wollen wir die Genesis freilich nicht geltend machen. Aber eine Antwort auf die Frage ist doch zu verlangen, woher denn diese Hinweisungen auf eine vormalige bestehende Einheit entsprungen sind, was ihnen zum Grunde liegt, wie man dazu kam, die Idee der Einheit als eine Uridee anzunehmen und an die Spitze der Geschichte zu stellen. Oder soll etwa alles, was Mythe heißt, nichts als Erdichtung and Fabel und bloß willkührlich ersonnen seyn? Soll gar kein wahrer Gedanke dahinter verborgen liegen, und die ganze Mythologie nur Lügenwerk seyn? Und wenn es sich nicht läugnen läßt, daß die Genesis ältere vormosaische Bestandtheile in sich faßt, so führt dies doch auch wirklich historisch auf eine ältere Einsicht in den Monotheismus hin.

Die Mehrzahl der Theologen findet nun schon im Jehovah der Hebräer nur den Einen und wahren Gott. Aber es ist nicht schwer darzuthun, daß sie im Irrthum befangen sind. Nur dehnen wir diese Behauptung nicht auf jeden einzelnen Ausspruch des A. T. und besonders nicht auf alle Propheten aus, die zum Theil wenigstens, hinausstrebend über den Mosaismus, weiter vorgedrungen sind, und sich über den Particularismus erhoben haben. Halten wir uns aber an den constitutiven Mosaismus, so zeigt sich die Ansicht jener Theologen bald als eine unrichtige. Gleich das erste Gebot ist ein redendes Zeugniß. Es heißt (2 B. Mos. 20, 2): „Ich bin der Herr, dein Gott;" das ist doch der Gott der Israeliten, nicht schon der Gott der Menschen, der alle auf gleiche Weise sich nahen läßt und zu sich aufnimmt. Die hinzugefügte historische Beziehung: „der ich dich aus Aegyptenland geführt," spricht dies noch deutlicher aus. Und wenn es weiter heißt: „du sollst keine andren Götter haben neben mir;", so werden ja damit die andren Götter nicht schon abgeläugnet, ihre Existenz wird nicht angefochten, sondern der Israelit soll nur keinen andren seine Verehrung weihn, oder sie anbeten, wie auch V. 5 noch

bestimmter gesagt wird: „Bete sie nicht an, und diene ihnen nicht!" Wie bezeichnend sind ferner die gleich folgenden Worte: „Ich der Herr dein Gott bin ein eifernder Gott;" d. h. der den andern Göttern (und Völkern) nicht wohl will, sondern ihnen feindlich gegenübersteht; der also auch einen Abfall von sich nicht gleichgültig ansieht, sondern ihn als die größte Kränkung seines Rechts betrachtet, und der jeden, der sich desselben schuldig macht, selbst bis auf seine späteren Nachkommen zu züchtigen weiß. Gutes thut er nur an denen, die ihm anhängen. Alle andren sind Gegenstand seines Hasses und seiner Strafe. Die so oft vorkommende Bezeichnung: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs;" sagt in ihrer äußern und historischen Beziehung offenbar nichts andres als: ich bin der Gott des israelitischen Volks. 2 B. Mos. 3, 18 wird Jehovah auch ausschließlich der Gott der Hebräer genannt. 3 B. Mos. 20, 26. „Ihr sollt mir geweiht seyn, denn ich Jehovah bin der Geweihte, (der auserwählte Gott), und ich habe euch abgesondert von den Völkern, mir zu gehören." 2 B. Mos. 19, 5. „Ihr sollt mir ein Eigenthum seyn vor allen Völkern, denn die ganze Erde gehört mir." Diese letzten Worte stehen nur in Beziehung auf das leicht bemerkbare Streben, daß jeder Gott der alten Welt der alleinige und die Erde beherrschende werden will. Vgl. 5 B. Mos. 14, 2. 26, 18 19. 9, 29. 7, 6. — Es ist nicht zu bezweifeln, daß der Mosaismus auf dem Particularismus gegründet und auf ihm aufgeführt ist. Die sich oft aussprechende Verachtung gegen fremde Götter zeugt nicht dagegen, ist vielmehr ganz natürlich. Zum Beweise dafür aber das ganze A. T. ohne allen Unterschied zusammenzunehmen, geht nicht an, obgleich auch wieder fast überall Beweise dafür zu finden sind. Denn, einzelne Stellen abgerechnet, durch welche eine höhere und freiere Ansicht hindurchblickt, — wodurch aber der Mosaismus selbst zu keinem andren wird, — geht die im A. T. herrschende Ansicht doch beinahe überall von dem Particularismus aus. Aber die Ausleger des A. T. haben in der Regel gar sehr dagegen gefehlt und thun es noch, und tragen oft christliche

Ideen hinein, von welchen der Text nichts weiß. Im Allgemeinen wird das A. T. zu christlich, das N. T., — dessen Geistigkeit noch heutigen Tages Vielen zu hoch ist, — zu jüdisch erklärt. Wenn aber auch schon in der Genesis bisweilen eine von dem Particularismus gelöste, universalere Ansicht sichtbar wird, so wollen wir dieselbe nicht wegdeuten, oder für bloßen, falschen Schein, oder nur für ein aus späterer Zeit in die frühere Uebergetragenes halten, sondern wir gestehen ihr historische Wahrheit zu. Die Genesis enthält nehmlich nach unsrer Ueberzeugung manche über die Zeit des Moses hinaufgehende Bestandtheile, deren Inhalt und Gedanke also auch nicht anzusehen ist, als aus der freien Erkenntniß des Moses hervorgegangen, der ihn vielmehr mit seiner Einsicht wohl selbst nicht ganz und völlig durchdrungen. Daher können auch diese älteren Mittheilungen, obgleich sie, wenn auch nur äußerlich, in eine mosaische Beziehung hineingestellt, und in eine gewisse Verbindung mit der Geschichte der Hebräer gebracht sind, keineswegs so betrachtet werden, als wäre der dahinter verborgne und auch jetzt nicht einmal allen sichtbare höhere Sinn wirklich ein geistiges Eigenthum des spätern Hebräervolkes gewesen. Es sind dies nur Spuren einer ältern verloschnen Weisheit, Hinweisungen auf eine höhere Einheit der Erkenntniß, die sich später verloren hatte, welche Erkenntniß jedoch nicht für ein Erzeugniß der Freiheit zu halten ist, sondern einer durch sich seyenden, nicht erst gewordnen Urbildung (die für den Anfang aller Geschichte nothwendig anzunehmen ist) angehört. So werden wir also auf die vorhin ausgesprochene Behauptung des Monotheismus als eines älteren zurückgeführt. Einige Stellen der Genesis wollen wir hier noch berücksichtigen.

Die Schöpfungsgeschichte hängt in ihrem Ursprunge offenbar mit der Idee der Einheit Gottes zusammen. (Jedoch folgt daraus nicht, daß das Volk, welches die Schöpfungsgeschichte von seinem Gotte erzählte, nun auch selbst schon den Monotheismus wahrhaft erkannt habe. Denn fast jedes heidnische Volk leitete die Weltschöpfung von seinem Gotte oder dem obersten seiner Götter ab, wobei sie doch Polytheisten waren

und auch die Götter der andern Völker bestehen ließen.) Auch wird hier und in allen für älter zu achtenden Bestandtheilen Gott nicht, wie immer nachher, unser Gott, Gott Israels u. s. w. genannt, sondern nur ganz einfach: Gott, oder Jehovah Gott. Auch die Vorstellung von Eden, von wo ein Wasser ausgeht, was sich nach den vier Weltgegenden in vier Hauptströme theilt, und wonach Eden als Mittelpunkt der ganzen Erde gedacht ist, weist auf diese Idee der Einheit hin. Auch der Lebensbaum ruht auf derselben. Die Erzählung vom sogenannten Sündenfall (die wir nachher noch zum Gegenstande einer ausführlichen Betrachtung machen werden), dem zu Folge der Mensch seine Heimath in Eden verlor, — indem die im Urzustande Statt findende unmittelbare Vereinigung des daseyenden Lebens mit dem Seyn selbst ein Ende nahm, und mit dem sich regenden Verstande die trennende Reflexion eintrat und eintreten mußte, damit es zu einem Werden käme — steht ebenfalls damit in Verbindung. Der Bund mit Noah (Kap. 9) charakterisirt sich auch noch als Bund des Einen Gottes mit der ganzen Welt, mit dem ganzen Geschlechte der Menschen. Es ist nicht ein Bund mit Israel, sondern mit allem Fleische auf Erden, mit allen sterblichen Menschen. (V. 17.) Die Erzählung vom Thurmbau zu Babel (Kap. 11) — die wir später ebenfalls noch genauer erörtern wollen, — gehört auch hierher. Diese ganze Erzählung ist höchst merkwürdig, und wenige möchten die darin liegende tiefe Bedeutung gefaßt haben. — In der Geschichte des Abraham sind die Beziehungen auf einen ursprünglichen Monotheismus auch nicht zu verkennen. 1 B. Mos. 12, 7. 8. Besonders deutet auch der Seegen, den Abraham vom Melchisedek empfängt (1 B. Mos. 14, 18. 19), darauf hin. Dieser Melchisedek, der ohne Zweifel nicht ohne eine symbolische Beziehung ist, wird ein Priester Gottes des Höchsten genannt: כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן; und dieser Gott führt hier auch den Namen eines Schöpfers des Himmels und der Erde. Auch darf die im Namen Melchisedek liegende Bedeutung und die sich darin bezeichnende Auffassung eines innern und geistigen Verhältnisses nicht übersehen werden. Er soll ein Herrscher der

Gerechtigkeit seyn, wo also ein Gerechtes, ein Gleiches und Ewiges das Bestimmende dieses Herrschens ist. Zugleich ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß dieser Melchisedek auch König ist. Es liegt darin eine Andeutung der innern und ursprünglichen Einheit der religiösen Beziehung und der Beziehung zum Staate, welche Einheit sich aber später erst als ein Werk der lebendigen Freiheit hervorbilden soll. Hr. Krug kann also hier zugleich daraus lernen, daß man im Alterthum von der Trennung zwischen Kirche und Staat nichts gewußt hat, und daß in dieser ursprünglichen, unbewußten Einheit eine Aufgabe für unser bewußtes Bilden liegt. Die Vereinigung des Priesterthums und des Königthums in den alten Zeiten ist ja auch außerdem bekannt. Virgil (in der Aeneide III, 80.) singt von dem Fürsten von Delos, der beides, König und Priester war: Rex Anius, rex idem hominum, Phoebique sacerdos. Vgl. bei Homer (in der Odyssee III, 418 fgg.) die Schilderung des bejahrten pylischen Königs, wie er mit Opfern beschäftigt ist. Bei den Indianern ist die Priesterwürde auch mit der obrigkeitlichen Gewalt vereint. — Melchisedek war überdies König von Salem (ein alter Name Jerusalems, der aber auch nicht bloß buchstäblich und historisch zu fassen seyn dürfte), welcher Name den Begriff des Vollendeten, Einigen, Unversehrten in sich schließt, den Begriff des Heils, indem die Frucht des Herrschens nur das Heil seyn soll, das Heil des zur Einheit gebildeten Lebens. Die Bedeutung des Seegens selbst ist im Allgemeinen keine andre, als daß der Seegnende das Heil seines Lebens dem Geseegneten mittheile. Darum kann auch der Seegen nur im Namen Gottes geschehen. — Also hat Abraham nach diesen Worten einen Blick gethan in die [illegible] Welt Gottes, und wenn dieser Blick auch nicht schon in den ganzen Umfang seines Lebens und Wirkens als ein bestimmender überging, und er noch keine umfassende praktische Bedeutung gewann, und wenn Abraham den erblickten Gedanken auch nicht schon zum vollen Eigenthum der Seinen zu machen vermochte, so hat ihm dieser Blick doch nicht gefehlt und auf eine gewisse Weise muß er auch erleuchtend gewirkt haben. Uebrigens aber dürfte noch

die Bemerkung zu machen seyn, daß sich in der erzählten Geschichte des Abraham in das Historische auch ein Ideelles mit eingemischt, und daß wir zum Theil eine ideelle (mythische) Person vor uns haben. Joh. 8, 56 ist schon früher angeführt worden. — In der dem Abraham zu Theil werdenden Gotteserscheinung (1 B. Mos. 17, 1) ist von einer trennenden, particularistischen Beziehung ursprünglich auch nichts sichtbar, obgleich im Verfolge der Erzählung sich solche Beziehungen schon daran anschließen. Aber die ersten Worte: „Ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir, und sey fromm!" enthalten ursprünglich nichts davon. — Kap. 21, 33. Abraham verkündigt den Namen Jehovas, des ewigen Gottes. —

Die von Jakob gesehene Himmelsleiter (1 B. Mos. 28, 12. 13) läßt die Idee des Monotheismus auch nicht verkennen. — Ueberhaupt ist der in dieser Erzählung sich abbildende Gedanke ein wahrhaft erhabner und göttlicher. Was sich hier darstellt, ist das in einem begeisterten Augenblick durch ein Bild der Phantasie gesehene unmittelbare Band des Himmels und der Erde, dessen Anknüpfungspunkte, ohne die Hülfe eines äußern Vermittelns, in dem Leben eines jeden Menschen ruhn und in ihm zu finden sind, wenn sie nur wahrhaft gesucht werden. Die Leiter reicht bis an die Erde und berührt auch den Himmel, weil in dem wahrhaft göttlichen Leben Himmel und Erde nicht getrennt sind. Die Erde ist aufgenommen zum Himmel, und der Himmel herabgestiegen zur Erde. (Sie waren in Christus Eins, in That und Wahrheit.) Die Leiter als ein Ganzes ist das in Gott ruhende Vermögen des Lebens, wodurch dann in dem aus ihm sich bildenden Leben alles Besondre und Sichtbare in der innigsten Verknüpfung zu dem Ganzen stehn und stets zu dem Höchsten zurückkehren soll. Gott steht an der Spitze der Leiter. Die Engel aber, die daran auf- und niedersteigen, sind eben die besondern Beziehungen zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, so daß jede Beziehung, die in einem bestimmten Thun und Handeln hervortritt, ausgehend von dem Höchsten auch wieder in ihm sich nur enden soll. Es ist ein fortgehendes Auf- und Niedersteigen; und keiner der Engel fällt

von der Leiter herab, keine Beziehung verliert sich und geht unter im Sichtbaren, sondern findet immer wieder den Weg in den Himmel, und einiget sich mit Gott. — Ein treffliches Bild! Wir sehen hier eine weissagende Beziehung, indem der Mensch (Jakob), noch nicht im Besitz der vollen Offenbarung, sich erst nach ihrer Enthüllung sehnt. Denn Jakob sieht die Leiter nicht im Wachen, nicht in der sich selbst bewußten That des Lebens, sondern im Traum, als ein dunkles vorüberziehendes Bild. Und dieser Seherblick scheint den Berichten der Genesis nach weniger noch beim Jakob ins Leben hindurchgedrungen zu seyn, als bei Abraham, indem uns Jakob nicht in einem so sittlichen Charakter gezeichnet wird. Vgl. Joh. 1, 52. „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, von jetzt an werdet ihr den Himmel geöffnet sehn und die Engel auf- und niedersteigen auf des Menschen Sohn.“ Die Beziehung auf das schöne alttestamentliche Bild ist nicht zu verkennen. Aber was wir in Christus sehn, ist nicht mehr ein bloßes Traumgesicht, sondern Vollziehung und lebendige Wahrheit. Sein Leben ist die Himmelsleiter, die von der Erde zu Gott uns führt.

In dem Namen Elohim (אֱלֹהִים) als Pluralform ein Zeichen des früheren Polytheismus finden zu wollen, ist ohne Grund. Denn אֱלֹהִים steht bekanntlich als pluralis excellentiae, und überdies besteht ja daneben auch die weniger gebräuchliche Singularform אֱלוֹהַּ. Auch ist es ein ganz allgemeiner, nicht der Vielfachheit und Verschiedenheit angehöriger Begriff, welcher der Bedeutung dieses Namens zum Grunde liegt, nehmlich der des Verehrens und Staunens. — Aber noch geistiger drückt sich die Idee des Göttlichen in dem Namen Jehovah aus. Daß dieser Name erst durch Moses als der heilige Gottesname der Hebräer herrschend und geltend geworden, wird sich nicht füglich verneinen lassen, da doch kein genügender Grund da ist, die bestimmte Angabe 2 B. Mos. 6, 3, daß den Hebräern der Name Jehovah vorher nicht bekannt gewesen, geradehin für falsch und erdichtet zu erklären. „Ich bin wohl dem Abraham, Isaak und Jakob offenbar geworden, aber mit meinem Namen (Jehovah) war ich ihnen nicht bekannt.“

Die Darstellung, als habe Gott selbst erst jetzt ausdrücklich verordnet, ihn mit diesem Namen zu nennen, ist freilich bildlich und mythisch. (2 B. Mos. 3, 13 — 15. Und es sprach Moses zu Gott: „Wenn ich zu den Israeliten komme und zu ihnen sage: der Gott eurer Väter sendet mich zu euch; — und sie fragen mich: wie ist sein Name? — was soll ich zu ihnen sagen?" Und Gott sprach zu Moses: „Ich bin der ich bin." Und er sagte: „Sprich zu dem Israeliten also: Ich bin (der ich bin) hat mich zu euch gesandt." Und Gott sprach ferner zu Moses: „Sprich zu den Israeliten also: Jehovah, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch gesendet. — Dies sey mein Name auf ewig, von Geschlecht zu Geschlecht.") Aber dabei ist doch wohl dies als historisch anzuerkennen, daß Moses diesen Namen, den er übrigens nicht etwa als einen neuen gebildet, sondern auch schon in Aegypten als einen alten vorgefunden, bei der Gründung seiner politisch-religiösen Verfassung als einen gesetzlichen aufnahm, und ihm zugleich eine ganz besondre Heiligkeit und selbst etwas Mysteriöses beilegte. Durch die feierliche Einführung dieses Namens, der die Heiligkeit Gottes in ganz vorzüglichem Grade ausspreche, sollte die ganze Gesetzgebung gewissermaaßen eine höhere Sanction erhalten. Gesenius hält zwar die ganze Erzählung von der Einführung des Namens Jehovah nur für eine dichterische Manier des Erzählers, der in der entscheidenden Epoche der Geschichte die Gottheit diesen bedeutenden Namen bekommen lasse, eben so wie es in der Geschichte von Abraham, Sarah und Jakob der Fall sey. 1 B. Mos. 17, 5. 15. 32, 28. 29. Eben so nimmt auch de Wette (Kritik der israelitischen Geschichte S. 181) die Darstellung für rein poetisch und nur für eine aus dem Plane des ganzen Gedichts fließende Fiction. Aber dies möchte denn doch zu viel behauptet seyn und ist genau genommen ein ganz willkührliches Verfahren. In Beziehung auf die andren angeführten Namen findet denn doch noch ein Unterschied Statt, und auch hier möchte wohl nicht einmal bloß subjective Willkühr und ein reines Erdichten in unsrem Sinne anzunehmen seyn.

Das hat sich gewiß nicht bloß so in dem Kopfe eines einzelnen Menschen gemacht, sondern alte traditionelle und mythische Quellen liegen ohne Zweifel dabei zum Grunde. Sollte aber auch, was sich übrigens nicht darthun läßt, dieser Name schon vor Moses, der ihn nicht erfand, diesem oder jenem Hebräer bekannt gewesen seyn, so ist er doch sicherlich keineswegs allgemein und gewöhnlich gebraucht gewesen. Dagegen spricht auch, daß dieser Name, obgleich er nachher hebräisch geformt und ihm eine scheinbare hebräische Etymologie gegeben ward (denn die wahre Aussprache ist gar nicht einmal bekannt), doch nicht ursprünglich hebräisch gewesen zu seyn scheint, da er er sich doch in den zu dem gleichen Sprachstamme gehörigen semitischen Dialecten als wirklich nationaler zum eigenthümlichen Sprachvorrath zu rechnender Name nicht findet. De Wette will zwar in dem Gebrauche des Namens Jehovah in den sogenannten Jehovahfragmenten der Genesis einen Beweis gegen seine spätere Einführung finden. Aber auch dieser Beweis hält nicht Stich. Denn da die schriftliche Aufzeichnung der ganzen Genesis (ohnerachtet der Annahme älterer Quellen, — die auch vorher schwerlich schriftlich, und besonders wohl nicht in Buchstabenschrift existirt haben dürften,) doch erst nach Moses Statt gefunden hat, so kann es wohl nicht so auffallend seyn, wenn der später eingeführte Name Jehovah durch eine historische Prolepsis auch bisweilen in die eine frühere Zeit betreffenden Erzählungen und Geschichten mit überging. Eine solche genaue Scheidung der Zeiten in Beziehung auf ein einzelnes Wort läßt sich nicht einmal erwarten. Uebrigens ist der Gebrauch des Namens Jehovah (die Zahl der sogenannten jehovistischen Stücke) in der Genesis doch bei weitem geringer als der des Namens Elohim, was wohl eben damit zusammenhängt, daß die Genesis nur die vormosaische Zeit umfaßt, in welcher der Name Jehovah noch nicht herrschend geworden war. Und ohnerachtet ich der Hypothese einer genau und streng zu scheidenden Elohims- und Jehovahurkunde nicht huldigen mag, so kann doch hier noch erwähnt werden, daß im Allgemeinen die elohistischen Stücke durch ihren einfacheren und reineren Charakter das Gepräge eines

höhern Alters an sich tragen, dagegen die jehovistischen Stücke sich in der Regel als wundersüchtiger und superstitiöser darstellen. Auch sieht die öftere Zusammensetzung von Jehovah und Elohim so aus, als sollte das bekannte אלהים gleichsam zur Erklärung des mysteriösen יהוה dienen. Wäre der Name יהוה schon vor Moses bei den Hebräern allgemein bekannt, wäre er gewöhnlich und herrschend gewesen, so ließe sich auch kaum glauben, wie er auf einmal für einen unaussprechbaren Namen hätte erklärt und dem Gebrauche des Lebens ganz entzogen werden können. War es aber ein fremder und ungewöhnlicher Name, so darf uns dies Verbot gar nicht wundern. Die dabei Statt findende Beziehung ward schon vorhin angedeutet. Die Annahme, daß das bei den Hebräern bestehende Verbot *) diesen Namen auszusprechen, wie Gesenius meint, nur aus einer superstitiösen Auslegung von 3 B. Mos. 24, 16 hergeflossen sey, ist sicher falsch. Es hängt dies gewiß schon mit der Einführung des Namens selbst, es hängt dies mit anderweitigen und auch in Aegypten gekannten Vorstellungen zusammen. Es scheint dies eine heilige Symbolik der Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit Gottes zu seyn, und die letzten Worte der nach Plutarch auf dem Isistempel zu Sais befindlichen Ueberschrift: (ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς, καὶ ὂν, καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον

*) Vgl. Josephus, Antiquitt. jud. B. II. Kap. 5. S. 61. (in der zu Cölln 1691 erschienenen Ausgabe). Καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ (dem Moses) σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν, οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν· περὶ ἧς οὔ μοι θέμις εἰπεῖν. Desselben Verbotes gedenkt auch Philo (de vita Mosis) und viele andre jüdische Schriftsteller. — Theodoret (quaest. 15 in Exod.) sagt: Τοῦτο δὲ (sc. ὄνομα) παρ' Ἑβραίοις ἄφρασον ὀνομάζεται· ἀπείρηται γὰρ παρ' αὐτοῖς διὰ τῆς γλώττης προσφέρειν. Eusebius (praeparat. evangel. lib. XI.) schreibt: Σύνθεσιν μιᾶς τινος ἀποῤῥήτου προσηγορίας περιέχειν φασὶν ἐκφώνησιν, — ἄλεκτόν τε τοῖς πολλοῖς καὶ ἀπόῤῥητον τοῦτ' εἶναι παῖς παρὰ πατρὸς εἰληφότες. — Hieronymus in seinem Commentar zu Psalm 8.

οὐδεὶς θνητὸς ὑπεκάλυψεν.) — „mein Gewand hat kein Sterblicher gelüftet;" deuten wohl darauf hin. In Beziehung auf diese Unaussprechbarkeit nannte man den Namen: ἀνεκφώνητον, ἄῤῥητον, ἄφραςον, ἄλεκτον καὶ ἄφθεγκτον, ἀπόῤῥητον καὶ ῥηθῆναι μὴ δυνάμενον. Bei den Hebräern hieß er in gleicher Rücksicht שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ, was wohl am richtigsten erklärt wird: der von allem gewöhnlichen Gebrauch gesonderte, nur dem heiligen Tempeldienst vorbehaltne Name. Andre haben es weniger wahrscheinlich für nomen declaratum oder expositum genommen, weil er durch das Wort אֲדֹנָי erklärt und übertragen worden sey. Nach Moses Aegyptius oder Maimonides (geb. zu Cordova zwischen 1131 — 1137, gest. 1206 in Alkahiro) bezieht sich dies Verbot auch nicht bloß auf eine äußerlich gefaßte Heiligkeit Gottes, sondern auf die innere und geistige Bedeutung des Namens Jehovah, in so fern das wahre ewige Seyn über alles Daseyn, über alles Geschaffne hinausliegt und unerreichbar ist: Breviter autem dico, quod celsitudo et excellentia hujus nominis tanta reputatur et cavetur, ne loquatur aliquis per ipsum cautela magna et terribili, quia significat creatoris essentiam, ita quod nulla creatura communicat cum eo in significatione illa, quemadmodum asseverant magistri nunc in persona Dei dicentes: Nomen meum est unicum vel appropriatum mihi. S. die Schrift מוֹרֶה נְבוּכִים Th. 1. Kap. 60. Petrus Galatinus (ein zum Christenthum übergegangner Jude, nachher Franziskaner, starb nach 1532. Er trat als Polemiker gegen das Judenthum auf, besonders in seinem aus 12 Büchern bestehenden Werke: arcana catholicae veritatis, was zuerst zu Ortona 1518, dann zu Basel 1550 und öft. erschien) sagt: Quia igitur Deus trinus et unus, qui omnino ineffabilis est atque incomprehensibilis, per hoc nomen significatur, idcirco nomen ipsum ineffabile dicitur. Eam ob rem antiqui Judaeorum a Mose illo magno edocti, ad designandam hanc divinae trinitatis et unitatis ineffabilitatem, statuerunt, hoc nomen minime proferri. Und an einer andern Stelle: Quoniam divina essentia secundum proprium ejus esse mente nullatenus excogi-

tari potest, idcirco apud Judaeos nefas esse censetur, nomen ipsum ore pronuntiari, uti literae ipsae sonant, ex quibus componitur. Dieselbe dabei zum Grund liegende geistige Idee finden wir auch bei andern alten Schriftstellern ausgesprochen. Dahin gehören einige dem sogenannten Mercurius oder Hermes Trismegistos zugeschriebne Aussprüche. Was es auch mit diesem Hermes — den die alten ägyptischen Schriftsteller zu ihrem ersten Gesetzgeber machen (Jamblich. d. mysteriis. Sect. I. cap. 1), und mit dem Osiris selbst in Verbindung bringen, — für eine Bewandniß haben mag, so sind doch diese Aussprüche gewiß schon sehr alt: z. B. θεὸν νοῆσαι μὲν ἐστι χάλεπον, φράσαι δὲ ἀδύνατον, und: οὐ τὸ ὄνομα οὐ δύναται ἀνθρωπίνῳ στόματι λαληθῆναι. Ein andrer bei Lactanz (de religione lib. I. cap. 6) angeführter Ausspruch desselben ist dieser: ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται. ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος. Hier wird also Gott selbst namenlos genannt, weil er als der allumfassende Inbegriff des Einen keines Namens bedürfe, indem diese höchste Einheit mit gar keinem Namen zu bezeichnen sey. Und der delphische Apoll auf die Frage: was Gott unter den übrigen Dingen sey? antwortete: οὐ τὸ ὄνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενον, — sein Name sey mit keinem Worte zu fassen. — Nur der Hohepriester durfte bei den alten Hebräern diesen Namen im Tempel, am zehnten Tisri, am großen Versöhnungstage, wenn er dem Volk den Seegen ertheilte, aussprechen. Philo, de vita Mosis: ὃ (sc. ὄνομα) μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ. Maimonides in More Nebochim, part. I. cap. 60: Et non est dubium, quod hoc nomen gloriosum, quod non profertur, neque pronuntiatur, neque dicebatur, nisi in sanctuario a sacerdotibus Domini sanctificatis, et solum in benedictione sacerdotum, et tunc etiam a sacerdote magno, et in die jejunii gloriosae sanctificationis, est nomen illud, in quo non est participatio inter creatorem et aliquid aliud. Mit der Zerstörung des Tempels scheint auch dieser Gebrauch aufgehört zu haben. Dies

versichert auch Moses Maimonides bei Petrus Galatinus B. 2. Kap. 9.

Mit der Ansicht, daß der höchste Gottesname, ohne ihn zu profaniren, nicht in den Mund des Volkes genommen werden dürfe, und nur der Priester im heiligen Dienste ihn auszusprechen berechtigt sey, scheint aber zugleich die Scheidung einer besondern Geheimlehre zusammenzuhängen, die vor dem Volke verborgen gehalten ward, und nur ein Eigenthum der ein höheres Wissen gleichsam im Verschluß habenden Priester war. Und so knüpft sich an die zuerst hervorgehobne reinere und geistige, die Unbegreiflichkeit Gottes in sich fassende Beziehung, noch eine unreinere und ungöttliche an, die sich bald in ihrer ganzen Verwerflichkeit charakterisirt. — Die Idee eines einigen und ewigen über alles Polytheistische erhabnen Seyns scheint sich nie ganz und völlig verloren zu haben, sondern blieb wohl stets ein Bestandtheil der geheimen Lehre der Priester, wenn sie auch diese Idee in ihrer wahrhaft lebendigen und praktischen Bedeutung nicht immer gefaßt haben mögen, und auch wohl nicht alle Priester in diese Geheimlehre eingeweiht waren. Aber absichtlich stellte man für das Volk immer nur ein zerstreuendes, vielfaches Bild hin, ließ es nicht hinter den verhüllenden Vorhang schaun, und den Blick auf ein einiges Höchste, woran sich denn doch bald freiere, einem Innern und Geistigen zugewendete Beziehungen knüpfen, entzog man geflissentlich seinem Auge. — (Mag dies auch ursprünglich von keinem Betruge ausgegangen seyn, so ist doch schwerlich zu läugnen, daß sich später mit der Zeit manches von Trug und Täuschung mit eingemischt hat. Auch die ursprünglichen Symbole dürfen wohl nicht als willkührlich erfunden betrachtet werden; — aber wenn auch nachher der Verstand die Symbole, sie von ihrer Beziehung trennend und für sich betrachtend, in ihrer Leerheit durchschaute, so hütete man sich wohl, auf die höhere und lebendige Ergänzung hinzuweisen, sondern ließ sie geflissentlich stehen, und statt daß sie ursprünglich dem Göttlichen dienen sollten, wurden sie dann zum Dienst für irdische und selbstische Zwecke, die sich dahinter verbargen, gemißbraucht. Und so wurde dann die Handhabung des reli-

giösen Cultus und die Mythologie selbst leicht verunstaltet und verunreinigt.) — Grade von diesem Punkt aus scheint ursprünglich die hierarchische Scheidewand gezogen worden zu seyn. Die appellative Bedeutung des Namens Jehovah kann dabei noch als bestätigend dienen. Clemens von Alexandrien nennt auch den Namen ὄνομα τὸ μύστικον. Die Idee des einigen Seyns ward als ein Priestergeheimniß behandelt, und nicht mit Unrecht glaubte man in diesem Verfahren eine Stütze und Schutzwehr des Heidenthums entdeckt zu haben, daß das Volk den Schlüssel, der den Zugang zu einem höheren Heiligthum öffnet, nie finden möchte, sondern von dem wahren Gott, mit dessen wahrer Erkenntniß kein Priesterthum mehr bestehen kann, absolut und unbedingt geschieden sey. Im Christenthum ist daher auch der falsche Gegensatz eines Exoterischen und eines Esoterischen aufgehoben, und Christus, weit davon entfernt, seine Lehre als Geheimlehre zu behandeln, trat eben allem Heidenthum entgegen, und suchte es dadurch in seiner Wurzel abzuschneiden, indem er die höchste Idee, die Frucht der höchsten, lebendigen Erkenntniß, die Idee Gottes des Vaters, der alle Menschen mit gleicher Liebe umfaßt, und dem alle ohne fremde Vermittelung nahen und ihr Leben mit ihm vereinigen können, ans Volk zu bringen, und zu dessen innerem Eigenthum, zum Princip und Gesetz seines Lebens zu machen suchte und dies als sein höchstes Streben verfolgte. Wenn dennoch auch im Christenthum die Wissenschaft nicht schon das Eigenthum Aller ist, so ist dies ganz ein andres Verhältniß, und man würde gar sehr irren, wenn man die antike Unterscheidung eines Exoterischen und eines Esoterischen damit zusammenstellen wollte. Die Wissenschaft soll nur zu dem, was schon Christus als das Höchste und ewig Wahre geoffenbart und verkündigt hat, und was dem wahren Christen auch schon als unbedingte Wahrheit unmittelbar und durch sich feststeht, die volle und erleuchtende Erkenntniß hinzubringen, damit das Leben sich nicht bloß in der Kraft, sondern auch in dem Lichte des göttlichen Geistes vollziehe, und damit die Kraft nicht bloß eine an sich wirkende sey, der höchsten Erkenntniß sich noch entziehend, sondern durch das Licht in die freie und unauf-

göttliche Gewalt des durchschauenden Willens (der nur der göttliche ist) emporgehoben, und durch denselben ewig und unzertrennbar gehalten würde, damit das Leben zum immer festern und zum allumfassenden Besitze seiner selbst gelange, wo alles unerkannte Herrschen ein Ende hat.

Die im A. T. (2 B. Mos. 3, 13 — 15) angegebene Etymologie des Namens Jehovah soll nun nach Gesenius und de Wette auch nur eine etymologische Fiction seyn. Daß wir auch diese Annahme für unrichtig halten müssen, ergiebt sich schon aus dem Obigen. Was de Wette sagt, daß ein so abstracter Name, wie der wäre, von היה (von der Idee des Seyns) abgeleitet, sich nicht zum Nationalnamen eines Gottes eigne, ist grade gegen diese Annahme geltend zu machen. Denn wie sollte denn der Concipient dieser Geschichte zu einer so hohen Idee gekommen seyn, da wir ihn sonst gar nicht auf einem so geistigen Standpunkt erblicken. Ihn zum Erfinder dieser Etymologie zu machen, steht mit dem ganzen intellectuellen Standpunkte des Concipienten im Widerspruch. Es wäre dies das Unwahrscheinlichste und Unglaublichste. Der Concipient ist offenbar über die particularistische Auffassung nicht hinausgekommen. Auch dem Moses selbst — (der seine Stiftung, wie wir gesehen, auf dem Boden des Particularismus aufgeführt hat, und dem, obgleich die hier vorgelegte den Jehovahnamen betreffende Entwickelung darauf abzweckte, das frühere Daseyn des Monotheismus vor dem Polytheismus zu bestätigen, doch nicht schon der reine Monotheismus vindicirt werden kann; — wir suchen nur die im Jehovahnamen liegende Uridee auf,) — ist diese Etymologie nicht als sein Eigenthum zuzuschreiben. Auch er nahm sie nur als eine schon vorhandne auf; und sie wurde dann nur dem Hebräischen angepaßt und dem Namen selbst eine dieser Etymologie entsprechende Form und Bildung gegeben. Die dem Namen Jehovah zum Grunde liegende geistige Bedeutung ist sicherlich uralt. Dafür spricht auch die schon angeführte Inschrift über dem Isistempel, in welcher sich dieselbe Idee kund giebt: „Ich bin der Inbegriff alles dessen, was war, was ist und seyn wird." Schon der Name allein,

wie

wie derselbe nun auch auszusprechen gewesen seyn mag, was hier dahingestellt bleibt,*) führt auf ein höheres Alter hin, und scheint sich in der Urzeit selbst zu verlieren. Dafür sprechen ganz verwandte, und gleich oder ähnlich klingende Bezeichnungen in den heiligen Götternamen andrer Völker. Der Name Jovis, der auch ein ursprünglicher und alter Nominativ ist

---

*) Diodor von Sicilien B. 1. Kap. 94. giebt die Form *Ιαω* an: *Παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις Μωσῆν ἱστοροῦσι τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον θεὸν προσποιήσασθαι τούς νόμους αὐτῷ διδόναι.* Eben so finden wir auch bei Theodoret (quaest. 15. in Exod.) *Ἰαὼ* geschrieben, wobei zugleich noch bemerkt ist, daß die Samaritaner *Ιαβε* ausgesprochen hätten: *καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται ἸΑΒΈ, Ἰουδαῖοι δὲ ἸΑΏ.* Dem Namen *Ιαω* begegnen wir auch bei den Gnostikern, (Iren. advers. haeses. l. I. c 34. geg. Ende) und er kommt auch auf den Gemmen der Basilidianer vor. Nach Tertullians Angabe war Jao auch ein bei den Valentinianern gebräuchliches heiliges Wort, wovon sie aber selbst nicht wußten, was es bedeute und was sie damit sagen wollten. Da Valentin wahrscheinlich ein Aegyptier war, wenigstens aus Aegypten nach Rom kam, so hat er auch ohne Zweifel das Wort mit von dorther gebracht. Hieronymus (comment. ad Ps. 8.) sagt: legi potest IAHO. — Philo Byblius (bei Euseb. praepar. ev. l. I. c. 9.) bezeichnet die Form etwas abweichend *Ιευω.* (Vgl. Fulleri miscellan. II, 16.) So steht es auch bei Porphyrius im 4. Buch seiner Schrift gegen die Christen: *Ἱστορεῖ δὲ περὶ Ἰουδαίων, ὅτι ἀληθέστατα δὴ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν συμφωνότατα Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευὼ.* — Vgl. Euseb. praepar. ev. l. IV. cap. ult. — Clemens Alexandr. Strom. l. V. *Ιαου, ὃ μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος.* — Ob nun die im Hebräischen ebenfalls existirende kürzere Form יָהּ nur Abkürzung von יהוה und also willkührlich von den Hebräern gebildet sey, dürfte wohl noch bezweifelt werden.

(Juppiter ist eine Zusammenziehung von Jovipater, i. e. Jovis pater, wobei Jovis der Nominativ ist, wie Mars pater, woraus Maspiter. In Juppiter ist nur das v ausgestoßen, so wie junior aus juvenior, bubus aus bovibus. Vgl. Gellius, noct. att. l. V. c. 12. Die Ableitung von Cicero d. nat. Deor. II, 25. §. 64, der Juppiter aus juvans pater zusammensetzen will, ist nicht richtig), ist hier vorzüglich anzuführen. So wie nun aus Jovis in der Zusammensetzung Ju geworden ist, so hängt auch Juno ohne Zweifel mit Jovis zusammen; und es ist nicht von juvare abzuleiten. — Da ferner der Göttesname Jehovah bei den alten Schriftstellern besonders auch unter der Form Jao angegeben wird, so können wir wohl zugleich an die auch in andern Götternamen vorkommende Silbe Ja erinnern, wie z. B. in Ἴακχος = Βάκχος, wobei nur die letzte Silbe andern Ursprungs und als solche hinzugefügt ist. Auch können hier die Namen Janus, Jana, = Diana (wahrscheinlich aus Dea Jana) und viele andre angeführt werden, auf deren nähere Vergleichung wir hier nicht eingehen können. Macrobius (Saturnin. l. I. c. 28) führt einen Ausspruch des Apollo Clarius an, worin Ἰαώ als der Name des höchsten Gottes genannt wird:

Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεναι Ἰαώ.

In den Zendbüchern kommt auch Gao als der Name des heiligen Stiers (sinnliches Bild der Kraft und Macht, wie ja auch im Hebräischen אֵל, Gott, mit diesem Begriff zusammenhängt; — אֵל von איל, der erste seyn, voran seyn, wozu sich nur der Starke und Mächtige eignet, und von אֵיל auch wieder אַיִל, der Widder) vor. In den Derwischklöstern findet sich auch häufig von Außen und von Innen ΙΑΩ angeschrieben. Das Urwort ist natürlich sich nicht überall gleich geblieben, sondern es sind ohne Zweifel mancherlei Umbildungen und Veränderungen damit vorgegangen, wiewohl sich die Verwandtschaft und der Zusammenhang noch immer entdecken läßt. Die Parallelen ließen sich sehr weit verfolgen, wenn hier der Ort dazu wäre. Auch an die nordische Mytho-

logie kann man erinnern. In Wodan tritt wieder eine größere Aehnlichkeit mit Jovis hervor. Die letzte Silbe ist nur angefügt.

Wir kehren auf die angegebne Etymologie von יהוה und die darin bezeichnete rein geistige Bedeutung zurück. Dieser sich auch anderweitig bestätigenden Bedeutung zu Folge ist es also die Idee des ewigen und wandellosen Seyns, die in jenem Namen niedergelegt ist. Er ist der Ausdruck der absoluten Wandellosigkeit, Unveränderlichkeit und Selbstständigkeit, die man in Gott zu denken hat. Es ist damit bezeichnet, daß Gott das alleinig und wahrhaft Seyende, der Inbegriff aller Realität ist, wie Theodoret sagt: τὸ δὲ ἀΐδιον εἶναι τὸν θεὸν σημαντικὸν τὸ ὄνομα. Das אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (2. B. Mos. 3, 14) ist daher auch am passendsten durch das Präsens zu übersetzen: ich bin, der ich bin, — wie auch die LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν und die Vulg. sum, qui sum übersetzen — indem durch das Futurum, das Wandellose und Gleiche des wahren Seyns, das in ihm stets gegenwärtige Leben weniger gut ausgedrückt seyn würde. Es läßt sich auch nicht läugnen, daß die in diesen Worten sich bezeichnende Idee des Einen und ewigen Seyns der wahre Ausdruck des göttlichen Wesens ist; — was jedoch hier nicht zum Gegenstande einer eignen philosophischen Entwickelung gemacht werden kann. Dieses Seyn ist aber keineswegs ein solches, was in der Anschauung zu erreichen wäre. Es ist das Seyn, was nur in dem lebendigen göttlichen Bilde, worin sich das Leben als in seinem einigen Seyn erfaßt hat, wahrhaft und innerlich lebt, was also auch nicht wieder angeschaut werden kann, sondern was sich nur durch die mit ihm unabtrennlich verbundne Freiheit und durch die daraus unversiegbar hervorquillende, göttliche That offenbart. — So erhaben und geistig nun aber auch diese Bedeutung ist, so darf man daran sicherlich keinen Anstoß nehmen. Denn solche Namen, wie יהוה haben wir uns gar nicht als aus dem Volk entsprungen zu denken, sondern sie sind immer anzusehn als das Erzeugniß höherer und hervorragender Geister, von welchen aus-

gehend sich das Erkennen erst allmählich weiter verbreitete. (Alles was das Volk hat, ist stets nur das Ueberkommne von einem Höheren.) Ja noch mehr, wenn wir schon den Namen als einen uralten erkennen mußten, so haben wir auch die Bedeutung und den in dem Worte ausgesprochnen Gedanken in die älteste Zeit zu versetzen. Wir dürfen sogar diesen Gedanken nicht als einen zeitlich entstandnen, durch ein freies Erkennen und Intelligiren gebildeten, oder durch ein wissenschaftliches Forschen erzeugten betrachten, sondern werden darin einen Bestandtheil der Urerkenntniß und Urbildung des Menschengeschlechts, worin dasselbe ohne sein Zuthun versetzt war, anzuerkennen haben; und somit haben wir, abgesehen von der innern und wissenschaftlichen Nothwendigkeit zugleich eine deutliche Spur entdeckt, daß der Monotheismus allem Polytheismus als einem später entstandnen vorausgegangen. Dieses Verhältniß ruht auf einer i n n e r n Nothwendigkeit. Ohne ein zum Grunde liegendes und vorausgehendes Seyn kommt es zu gar keinem Werden. Diese Behauptung ist wahr und gültig in jeder Beziehung. Wir denkeu hier nicht bloß daran, daß jedes äußere und zeitliche Daseyn, um nur da zu seyn, nothwendig ein Seyn voraussetzt, und fassen nicht allein ein inneres oder innerlich verborgnes, sondern auch ein äußeres und reelles Verhältniß ins Auge. Das Daseyn hat seine wesentliche Bedeutung darin, daß es Ausdruck des Seyns ist, und wenn das Seyn nicht als ein todtes, sondern als durch und durch lebendig zu denken ist, so muß auch nothwendig das Daseyn ein lebendiges seyn. Unter L e b e n aber verstehen wir natürlich nicht bloß ein sinnliches und physisches, und nur physisch sich bewegendes Leben, was in dieser Trennung von einem Innern noch gar kein Leben ist, (denn, um dies zu seyn, muß es nothwendig zu sich selbst kommen; dies kann es aber nur durch das Bewußtseyn, daher es auch gar keine andre Form des Seyns giebt, als das Bewußtseyn) sondern ein geistig bewegtes, d. h. das thätige und bewußte Entwickeln eines Gedankens. Daher nimmt das Daseyn in seiner Lebendigkeit die Form eines Werdens an, welches Werden nun aber keineswegs nur als eine leere, äußere

Erscheinung zu fassen ist, sondern einen nothwendigen geistigen Inhalt hat, der auch sein wahrer und alleiniger Träger ist. Es ist ein Werden wozu, und begreift im Allgemeinen das unendliche Streben, das Leben in seiner ganzen Vollziehung, in seiner Vollziehung aus dem Geist, zum lebendigen Bilde des ewigen Seyns zu machen, oder mit andern Worten, zum Bilde Gottes zu werden. Soll nun ein solches Werden, eine solche Entwickelung, als eine geschichtliche anheben und beginnen, (soll überhaupt die Geschichte einen Anfang nehmen) so kann es auch nur aus dem Bilde des Seyns selbst geschehen, welches Bild als daseyend im Menschen selbst vorausgesetzt werden muß, und zwar so, daß der Wille desselben ganz von ihm angefüllt, und dieser Wille also durch sich selbst ein sittlicher ist. Denn wollten wir annehmen, daß dieser Wille erst hervorgebracht werden sollte, so könnte dies doch immer nur nach einem solchen schon vorhergehenden Bilde geschehen, und sollte nun dieses Bild jedesmal erst ein gemachtes seyn, so wäre es auf diesem Wege ganz unmöglich, zu einem Anfange zu kommen. Wir werden also hier auf die nothwendige Annahme eines unmittelbar mit einer höheren Bildung begabten, durch sein bloßes Daseyn schon sittlichen, oder — was dasselbe sagt — eines durch göttliche Offenbarung gebildeten Urgeschlechts der Menschen hingeführt. Das vorausgesetzte, in der Anschauung des eignen Willens sichtbar werdende Bild, ist nun aber nur das Bild eines Seyns, welches Seyn kein andres als das göttliche ist. Es ist ein Bild der Einheit, nicht der Trennung oder Verschiedenheit, und somit wäre denn hier schon ganz klar, was wir eben darzuthun beabsichtigen, daß der Monotheismus auch geschichtlich früher als aller Polytheismus ist. Der Monotheismus ist die Urreligion, die aller religiösen Lebensentwickelung an der Spitze steht.

Wie nun aber diese ganze Annahme zu würdigen, in welche Beziehung die hier behauptete menschliche Urbildung zu setzen, und in welchem Charakter der ursprüngliche Monotheismus zu fassen sey, kann zum Theil schon aus mehreren früheren Bemerkungen, und aus der Art und Weise, wie wir zu dieser An-

nahme hingeleitet haben, deutlich erhellen. Wir können freilich auch hier auf keine ausführliche und erschöpfende Auseinandersetzung eingehn, und heben es daher nur kurz und bestimmt hervor, daß diese Annahme nur als eine der Bedingungen zu fassen ist, wovon die Entwickelung des Lebens zur Freiheit abhängt, eben so wie auch die Sinnenwelt und die Welt der Individuen sich als eine solche Bedingung darstellt. Was wir vermöge dieser Annahme als ein Gegebnes anzusehn haben, ist keineswegs ein solches, wobei nun etwa still zu stehn sey. Es gilt vielmehr nur als Mittel zum Zweck, soll nur das Vorbild seyn für die freie That, und ist nur dazu da, daß die darin (aber noch bewußtlos) abgebildete Einheit selbst wieder durch Freiheit aus dem klaren Erkennen hervorgehe. Was nun den Charakter des ursprünglichen Monotheismus betrifft, so haben wir uns denselben natürlich auch nicht als ein auf dem Wege der freien That des Wissens gebildetes, als ein theoretisches Gotteserkennen zu denken, sondern — wie auch die obige Beschreibung dies sagt, — er war nur da durch sich selbst, ohne geworden zu seyn, und lebte in der Erscheinung eines durch sich selbst sittlichen Lebens. Und dieser ursprüngliche, nur in dem Anschauen als einem seyenden und gegebnen und daher zugleich bewegungslosen erscheinende Monotheismus geht seiner innern und praktischen Bestimmung nach nur darauf hin, daß er heraustretend aus den Schranken eines festen und bewegungslosen, unfreien Gewordenseyns, und übergehend in die Form des bewegten und lebendigen Werdens, als Bild der vollendeten geistigen Freiheit zum Leben komme, und in dem rein geistigen, durch und durch erleuchteten, durch die freie That des Lebens ununterbrochen sich äußernden Anschauen Gottes seine unvergängliche Wohnung habe.

Wie aber kommt es denn nun wirklich und factisch zu der Entwickelung dieser Freiheit? — Diese Frage bedarf doch noch einer Beantwortung. Denn es ist noch nicht abzusehn, wie das sein Wissen und seinen Willen nur als Seyn in sich tragende Urgeschlecht aus dem Kreise dieses Seyns sich herauszubewegen und darüber hinauszukommen im Stande sey. Für

sich selbst steht es offenbar, vermöge seiner Beschaffenheit, in diesem Kreise, — den es nicht mit Freiheit übersieht, und nur unfrei und gebunden anschaut, und von einem andern Anschauen gar nichts weiß, — unbeweglich fest; und der Uebergang zu einer factischen, fortschreitenden Entwickelung ist noch nicht klar und begründet. Obgleich also die Annahme eines Urgeschlechts, welches unmittelbar mit einer von Gott überkommnen und in sich geschloßnen Bildung versehen gewesen, sich auch schon als nöthige Bedingung des Beginns einer geschichtlichen Entwickelung gezeigt hat, so sehn wir doch, daß damit nicht schon allen Bedingungen, ohne welche eine solche Entwickelung nicht anheben kann, genügt ist, und wir haben deshalb, um den Uebergang zu gewinnen, noch nach einer andern Bedingung zu suchen, die gleichmäßig ihre Anerkennung verlangt. Wir können dies hier nicht mit Stillschweigen übergehn, weil sonst der in Rede stehende Gedanke nur ein halber und unvollständiger wäre. Die in der Freiheit ruhende Bestimmung des Lebens fordert also für den Beginn der Geschichte noch einen besondern Anknüpfungspunkt. Die noch mangelnde und aufzusuchende Bedingung muß daher der Freiheit dienen und ein zu ihr hinführendes Mittel seyn. Innerhalb jenes an sich sittlichen Urgeschlechts fand keine Freiheit Statt, das göttliche Bild war nur da in der Form eines festen Seyns. Die fehlende Freiheitsbedingung kann nur außerhalb gesucht und gefunden werden. Das heißt nun aber nichts anders, als daß neben jenem durch sich sittlichen Urgeschlecht noch ein anderes und zweites anzunehmen ist, dessen ursprüngliche Beschaffenheit von entgegengesetzter Art war. Statt der dem ersten Geschlecht angebornen Bestimmtheit und Einheit des Willens, tritt dieses zweite Geschlecht hin als ein freies und ungebundnes, was in sich selbst ohne Bestimmung und Richtung ist, und kein ursprüngliches Gesetz in sich trägt, sondern eine unendliche Verschiedenheit zeigt, aber grade durch diese seine Beschaffenheit auch einer unendlichen Bildung und Entwickelung fähig ist. Wenn in jenem das Princip einer unbeweglichen Stätigkeit herrschend ist, und alles in seiner Bestimmtheit ver-

bleibt, und unausgesetzt nur für diese sich bildet, so waltet in diesem das Princip eines ins Weite und Unbestimmte hinausgehenden Strebens und Werdens vor, wo also der Wille mit einem Seynsollenden keineswegs unmittelbar vereinigt ist, sondern erst durch ein ganz freies Bestimmen dazu sich erheben soll. Dort erscheint alles als ein Fertiges und Bestimmtes; hier soll erst etwas hervorgebracht werden. Dort will man Alles beim Alten lassen und aus der gewohnten und hergebrachten Weise niemals herausgehn; hier will man ins Unbegränzte vorwärts gehen und stets ein Neues erreichen.

So wie nun aber aus dem ersten Geschlecht für sich keine wirklich fortschreitende Entwickelung hervorgehen konnte, so würde dies auch bei dem zweiten Geschlecht, obwohl es ganz auf dem Princip der Freiheit gegründet ist, nicht schon möglich seyn. Das Element des Werdens ist wohl in ihm da, aber das was da werden soll, trägt es doch nicht schon in sich. Es ermangelt der Anschauung eines Bildes oder eines Gesetzes, und ohne ein solches wäre das Werden nichtig und inhaltlos. Das Werden, um Realität zu gewinnen, bedarf nothwendig einer Bestimmung und Richtung, und diese kommt ihm allein aus dem Gesetz. Das Gesetz aber ist das Bild und die Anschauung eines Seyns, wodurch in das Verschiedene und Mannigfache — was vorher ein völlig Zerstreutes ist — erst eine gewisse Zusammenstimmung kommt und dasselbe gebunden wird. Dieses Bild ist es nun, was das erste Geschlecht schon an sich selbst darstellt. Und so ergiebt sich denn hier ganz deutlich, daß für den Zweck einer beginnen sollenden geschichtlichen Entwickelung, einer Entwickelung des Lebens zur Freiheit, beide Geschlechter verbunden seyn müssen, und ein gegenseitig aufeinander übergehendes Wirken derselben nothwendig ist. Jedoch darf keins von dem andern unbedingt überwältigt und unterjocht werden, wodurch wir ja auf den alten Fleck zurückkämen, und die gestellte Aufgabe gar nicht zu lösen wäre, sondern beide müssen fortdauernd nebeneinander bestehen. Das zweite Geschlecht wird von dem ersten ein ordnendes Gesetz annehmen und demselben sich fügen, und es vermittelt sich dies zunächst

durch eine dem zweiten Geschlechte eingeflößte Auctorität. Aber auch das zweite Geschlecht übt im Verfolge einen unausbleiblichen Einfluß auf das erste aus. Denn es kann nicht fehlen, daß sich zwischen den beiden Geschlechtern mit der Zeit ein Streit und Kampf erhebt, indem das zweite das angenommene Gesetz, was es denn doch nachher als ein fremdes und aufgezwungenes erkennt, nicht dulden, sondern von sich abwerfen will. Sollte nun hier zuletzt keine Vereinigung Statt finden und im Gegentheil eine völlige Trennung erfolgen, so wäre die fortzusetzende Geschichte wieder ganz abgebrochen. So darf es nicht seyn. Die mögliche Vereinigung kann aber hier nur dadurch geschehen, daß von Seiten des zweiten Geschlechts an das erste ein Bild der Freiheit gebracht wird, daß es diesem die innere Möglichkeit zeigt, sich von dem Zwange eines unbedingten Müssens als einem ungehörigen und widerwärtigen zu lösen, und dies ihm zugleich von seiner empfehlenden, den Menschen zu einer höheren Würde erhebenden Seite darstellt. Das erste Geschlecht giebt diesem Einfluß nach und nimmt zu sich selbst ein Fremdes auf. Und so wirkt dann hier das zweite Geschlecht auf das erste belehrend ein. Natürlich kann sich dies aber immer nur auf einen gewissen und bestimmten Punkt beziehen, worüber sich eben der Streit erhob. Man darf daher auch nicht meinen, daß die Sache nun für immer abgemacht sey, was ebenfalls einen Stillstand zur Folge haben müßte. Die Einwirkung des zweiten Geschlechts erweitert sich fortdauernd. Es bleibt bei dem ersten Versuche nicht stehen. Sein Bestreiten erstreckt sich auf neue Punkte der bisher geltenden Auctorität. Die Einsicht wächst, und strebt das Gebiet des angenommenen Festen immer zu schmälern, und von Seiten des ersten Geschlechts wird auch hier der überwiegenden geistigen und erkennenden Kraft immer wieder ein Schritt eingeräumt. Daß dies in der Regel nicht ohne Kampf und Streit abgeht, ist natürlich, und es tritt hier selbst eine gewisse Nothwendigkeit desselben hervor. Auch wird hier der wahre im Gesetz der Geschichte liegende Grund der Behauptung sichtbar, daß das Wahre und Gute nur durch Kampf hervorgehen könne. Dieser Kampf wird auch fortdauern

und kann nicht eher ein Ende nehmen, bis die Aufgabe der Geschichte, (die durch die hier mitgetheilte Ansicht erst ihr wahres und volles Licht empfängt,) gelöst, d. h. bis alles, was noch immer als ein an sich bestehendes und unerkanntes Feste sich geltend erhielt, als solches völlig aufgehoben ist, sich in der Form der Freiheit verwandelt und durch die göttliche Einsicht aufgebaut hat, wodurch dann jedem Streite begegnet ist.

Das Entgegengesetzte ist offenbar kein Anders als Glaube und Verstand, der zur Hervorbildung der freien göttlichen Vernunft, woran er sich mit seinem Verstehen hält, hinanstrebt. Es zeigt sich hier also, was man in der Regel auch nicht glauben und einsehen will, als unwiderrufliches in dem göttlichen Weltplan begründetes Gesetz der Geschichte, daß der Glaube, dessen Gebiet sich schon bis auf den heutigen Tag immer verringert hat und sich fortwährend verringert, zuletzt (nehmlich seiner Form, nicht seinem wahren und ewigen Gehalt nach) völlig aufgelöst und von der Erkenntniß ganz überwunden seyn wird. — Da aber doch, wie hier gesagt, der wahre Gehalt des Glaubens auch durch die Erkenntniß seine Gültigkeit nicht verliert; so könnte man es vielleicht für gleichgültig halten, ob fernerhin und fortwährend der Glaube oder die Erkenntniß das bestimmende Lebensprincip sey. Allein die göttliche Bestimmung der Welt ist ja die Bildung zur wahren sittlichen Freiheit, die sich auf dem Wege des Glaubens niemals erreichen läßt. Alles Bisherige müßte ganz unverstanden geblieben seyn, wenn jemand noch diese Vorstellung hätte. Wo alles nur im fertigen Glauben besteht und für immer bestehen soll, da ist todter Stillstand. — Ueberdies hält sich unter der Firma des Glaubens in der Welt gewöhnlich so vieles, was ein Falsches, Irriges und Verderbliches ist, und vieles sucht man absichtlich als Glaubensauctorität geltend zu machen, um unter dieser Verhüllung ein Zeitliches und Irdisches zu verfolgen. Vom Glauben aus und durch ihn allein kann dies nicht aufgedeckt werden. Das ist nur möglich durch die Erkenntniß. Ohnedies würde es sich gar wohl zu halten wissen und die Welt würde bald ein Schauplatz seyn der schrecklichsten Tyrannei. Nur wo die Erkenntniß lebt

und hindurchdringt, da kann sich kein Schlechtes mehr unter falschen Namen verbergen. — Auch nach der Lehre des Christenthums soll ja der Glaube zum Schauen werden. 1 Korinth. 13, 12. Das Schauen von Angesicht zu Angesicht begreift offenbar nichts andres, als daß das Bild Gottes bis in seinen innersten Grund erkannt und eingesehen ist, wo dann das Leben unmittelbar aus diesem durch und durch erleuchteten Bilde gelebt wird. Dasselbe sagen die Worte 2 Kor. 3, 17: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ Alle Gebundenheit des Wissens, alles Unerkannte hat dann ein Ende. Die Wahrheit ist enthüllt und ihr innerstes Wesen gesehen. 2 Kor. 3, 18. „Mit enthülltem Angesicht schauen wir alle die Herrlichkeit des Herrn, und verwandelt werden wir in dasselbige Bild von einer Herrlichkeit zu der andern, wie von dem Herrn, dem Geist.“ Diese herrlichen und erhabenen Worte bedürfen keiner weiteren Deutung. Diese Herrlichkeit besteht eben in dem freien Hindurchgedrungenseyn zu der höchsten Idee des göttlichen Lebens, so daß nun in dem Leben nichts andres lebt und waltet als diese Idee, und das Leben durch die von ihr ausgehende endlose That beseliget ist. Es schreitet von einer Stufe der Herrschaft des göttlichen Geistes stets zu einer höheren und erhabneren fort, und die Heiligkeit Gottes offenbart sich immer vollendeter, indem die Welt sich selbst in eine Gemeine der Heiligen Gottes verwandelt. Wer sollte nicht von der Majestät dieses Gedankens sich wunderbar ergriffen fühlen? Ja indem wir dies schreiben, ist es, als würde unsre Seele von einer himmlischen Entzückung berührt. Diese Entzückung aber stammt nicht aus einem phantastischen Dunkel, sondern nährt sich an dem geistigen Blick in die unendliche und alles erleuchtende Klarheit Gottes.

Wenn Paulus in der zuerst genannten Stelle (1 Kor. 13, 12.) sagt: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, „jetzt erkenne ich nur zum Theil,“ (womit er zugleich dem Anspruch auf eine vollendete Einsicht deutlich entsagt, die sich auch kein Apostel angemaßt hat;) so können wir dabei auf das bemerkte Gesetz der Geschichte hinweisen, wonach die Erkenntniß nur allmählich und stufenweise vordringt, und das Gebiet des Unerkannten und nur im

Glauben Gefaßten sich auch nur allmählich vermindert. Auf das Zeitalter der durchgeführten klaren Einsicht sah auch Paulus erst als auf ein künftiges hin. Daß nun aber die Erkenntniß 18 Jahrhunderte später doch etwas vorgeschritten und in ihrem Sichselbstverstehen etwas weiter gekommen seyn werde, ist wohl mit Recht zu erwarten und anzunehmen. Von dem Zeitalter der völlig durchgebildeten und das Leben in allen Beziehungen durchdringenden, es allein und überall bestimmenden Einsicht sind wir jedoch immer noch weit entfernt, und das Ziel schimmert gleichsam nur aus der entlegensten Zukunft herüber. Uebrigens kann aber der Einzelne das ganze Gebiet der Erkenntniß wohl schon durchschaut und durchmessen haben, so daß für ihn nichts mehr im bloßen Glauben besteht. Allein es ist doch ein bedeutender Unterschied, ob diese Erkenntniß nur im Einzelnen lebt, oder ob sie das lebendige und schaffende Eigenthum des Menschengeschlechts im Ganzen ist. Das Zeitalter der Erkenntniß hebt erst in dem letzteren Falle an. Der Einzelne erscheint mehr nur wie ein Prophet und Seher, hinweisend auf zu erstrebende künftige und höhere Punkte in der Bildung des Lebens und der Welt. Auch sieht er diese höheren Punkte nur in der Form des (die Zukunft umfassenden) Wissens, nicht aber in der Gestalt ihrer wirklichen und lebendigen Erscheinung, die immer mit der ganzen übrigen Lebensentwickelung zusammenhängt und sich daran für die Form der Sichtbarkeit erst bestimmt. — Er tritt zunächst erst als Lehrer hin, und strebt auch freilich und macht es sich zum Zweck, diese Lehre in ihrer Wahrheit erkennen zu lassen und andre zur Einsicht in sie zu bilden. Aber in das wirkliche Leben, was nur stufenweise vorschreitet, unmittelbar einzugreifen und es sofort nach der Lehre zu gestalten, das geht nicht an, und seine eigne, den Bildungsgang der Welt durchschauende Weisheit, läßt dies auch gar nicht zu. Allein ein Vorbereitendes für ein Praktisches und für die künftige wirkliche That liegt dennoch in seinem Bemühen, indem die zunächst innerlich lebendig werdende, sich verbreitende und immer mehr verklärende Erkenntniß doch nothwendig darauf hinwirkt, sich — wenn auch erst in späterer Zeit — endlich doch auch für das

wirkliche Leben als bestimmend und gesetzgebend geltend zu machen. So ist also wohl zu unterscheiden zwischen dem, was unmittelbar für die Gegenwart anwendbar ist, zwischen dem zu erstrebenden nächsten Zweck und einem entfernteren, der erst in späterer Zeit zur wirklichen Anwendung kommen kann. Aber praktisch und anwendbar ist auch die weiter sehende und die Zukunft umfassende Erkenntniß oder die Wissenschaft dennoch, und die Anwendung tritt sicherlich ein.

Diesen Zusammenhang merken auch wohl die Finsterlinge, und sie möchten daher diesen Faden auch gern für die Zukunft durchschneiden. Darum ist es ihnen nicht genug, nur jeden die unmittelbare Gegenwart berührenden freien Gedanken, jedes selbstständige praktische *) — d. h. hier zugleich wissenschaftliche —

*) Es ist hier nur ein an der Erkenntniß selbst sich bestimmendes Praktische gemeint, was allein wahrhaft praktisch ist: alles andre ist ein grundloses, zufälliges und willkührliches Hin- und Herfahren, wie man es freilich wohl oft genug sieht, und wovon sich die Folgen nur zu stark offenbaren, indem das Wollen des zweiten Tages schon im Widerspruche mit dem ersten steht, und ein Folgendes das Vorhergehende wiederum aufhebt, oder auch um der gebietenden äußeren Umstände willen aufheben muß, ohne daß sich irgend ein Gleiches, Uebereinstimmendes und Einiges — was allein eine wahre und bleibende Richtung giebt, — hindurchzieht, ohne daß ein deutlicher über den nächsten Tag hinausgehender und sich fortsetzender Zweck gedacht, und mit Bestimmtheit und Festigkeit nach ihm hingestrebt würde. Was man in der Welt häufig für ein Praktisches hält und ausgiebt, ist oft nichts als ein Warten und Lauern auf das, was der Tag bringt, um dies so viel wie möglich immer zum eignen Vortheil zu wenden, und davon einen so guten und listigen Gebrauch wie möglich zu machen. Bei einem solchen Verfahren aber hat alles wahre Herrschen und Regieren ein Ende, indem der also Handelnde sich ganz der Herrschaft der Zeit und der Um-

Urtheil über die Zeit und die herrschende Behandlung des Lebens als strafbar und unerlaubt zu verpönen und niederzuhalten, sondern sie wollen auch die Wissenschaft selbst als etwas Gefahrbringendes fesseln und bannen, und sie auch auf ihrem geistigen Gebiet sich nicht mit Freiheit bewegen lassen. Darauf geht das Verbot der Lehrfreiheit hinaus, welche die erste und unerläßliche Bedingung des fortschreitenden Lebens ist. Darauf zielt es hin, wenn man Lehrbücher vorschreiben will, nach welchen allein docirt werden soll, oder gar den Docenten binden möchte, sich von einem approbirten Heft nicht um ein Wort zu entfernen. Damit hängt es auch zusammen, wenn man symbolische Bücher wieder als Lehrnormen geltend zu machen sucht und die Theologen darauf zurückweisen oder verpflichten will. Denn wenn die Theologen nicht über dergleichen Symbole hinausgehen sollen, da sind dem Fortschreiten der wissenschaftlichen Erkenntniß der Fortbildung des göttlichen Wissens ungöttliche Schranken gesetzt, und statt der lebendigen das Leben fördernden Lehre soll nur ein traditionelles und unbewegliches Wissen hingestellt werden, womit als einem todten Object dann allenfalls eine leere Scholastik ihr Wesen treiben mag. Selbst das Drängen auf eine bestimmte Philosophie, wenn sie nichts als eine feste und stehende Begriffsform ist, ohne wahrhaft praktischen Geist, und ohne von dem Leben der freien göttlichen Idee durchdrungen zu seyn, — die also gar nicht als wirkliche Lebenslehre hintritt, und von einer lebendigen Anwendung nichts weiß, oder nichts wissen will, und auf diese Weise todt neben dem Leben hergeht, oder auch nur der Zeit und ihren irdischen Zwecken dienstbar erscheint, indem sie behauptet, daß sie über die Zeit und Wirklichkeit nicht hinausgehen könne, und diese nur jedesmal im Begriff zu erfassen habe, — welcher

---

stände hingiebt, und als ein Gebundener und Unfreier durch sie fortgeführt wird, und denn doch zu einem ganz andern Ziele, als was er zu erreichen die Absicht hat.

Begriff nur eine todte Construction ist, — eine Philosophie, die der Voraussicht ermangelnd gar keine Zukunft hat, und die, sich selbst aller Weisheit begebend, die Welt auch nicht um ein Haar weiter bringt, — gehört hierher. Denn eine solche Philosophie tritt ja grade der wahren Wissenschaft in den Weg, und unter dem wissenschaftlichen Scheine der Beförderung jener strebt man grade dahin, die wahre und freie Wissenschaft nicht aufkommen zu lassen. Aber wie auch dieses dunkle Getriebe sich wenden, was es auch für Maaßregeln nehmen mag, die Klugheit der Finsterlinge reicht doch nicht aus, und als eine irdische, die der Weisheit ganz entgegengesetzt ist, und nothwendig fehlgreifen muß, die sich nur an der Zeit hält, nicht an einem inneren Grunde, wird sie zuletzt doch früher oder später sicher zu Schanden. Die Wissenschaft hat in sich selbst ein ewiges und unbezwingliches Leben, was sich nicht tödten läßt und auch unsichtbar stets fortwirkt bis zur Zeit ihrer Offenbarung. Denn der Herr ist der Geist, (2 Kor. 3, 17.) und keine irdische Macht vermag etwas gegen seine ewige Herrschaft. Sie kommt so gewiß, als der heutige Tag.

Denselben Gedanken der zuletzt nothwendig hindurchdringenden und über den Glauben siegenden Erkenntniß, enthält auch die Verheißung des heiligen Geistes, als der allein in alle Wahrheit leiten und Christum verklären werde. Joh. 16, 13. 14. Dieser Geist der Wahrheit allein schließt auch die Zukunft auf (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ.) Denn das wahre göttliche Wissen durchschaut den ewigen Weltplan. Die Sendung des heiligen Geistes ist eine Hauptweissagung Jesu, die sich zwar bis jetzt noch nicht allgemein und ganz erfüllt hat, die sich aber doch dereinst erfüllen wird und muß, und auf deren Erfüllung auch die höheren Bestrebungen der jetzigen Zeit hinausgehn. — Allein noch eine höchst merkwürdige bestätigende Stelle verdient hier wohl auch erwähnt und erwogen zu werden. Sie gehört dem Apostel Paulus an (1 Korinth. 15, 24—28.) und ist das Höchste der von ihm geöffneten Aussicht. Mag dem Apostel auch nicht alles darin schon klar geworden seyn, so sind doch diese Aussprüche, die wohl mit Aeußerungen Jesu zusammenhängen mögen, im

höchsten Grade bedeutsam. Paulus gedenkt vorher an die Auferstehung. V. 22. „So wie durch Adam alle sterben, so werden durch Christum alle zum Leben gebildet werden; jeder nach der eigenthümlichen Ordnung. Der Erstling ist Christus, dann die Christo Angehörigen bei seiner Ankunft." — Mögen sich auch bei Paulus sinnliche Vorstellungen dabei eingemischt haben, was ich nicht läugne, so verbirgt sich doch auch der dahinter liegende geistige Gedanke nicht. Adam und Christus sind hier einander gegenübergestellt als das doppelte Princip des bloß sinnlichen und zeitlichen, und dagegen des geistigen und göttlichen Lebens. Adam ist als Repräsentant von jenem, und Christus von diesem gedacht. Jenes gehört der Vergänglichkeit an, und das in ihm befangne Leben ist sterblich; nur dieses ist in sich ewig und führt zum unvergänglichen Leben. Bei den Worten: ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν ist keineswegs bloß an den zeitlichen und physischen Tod zu denken, der erst durch den Sündenfall Adams herbeigeführt und verschuldet worden sey. Das widerlegt sich selbst aus der Genesis. Denn ob wir gleich Kap. 2, 17. die Drohung lesen: „Von dem zur Erkenntniß des Guten und Bösen führenden Baum sollst du nicht essen; denn an dem Tage, wo du davon issest, wirst du des Todes seyn," so starb doch Adam an dem Tage, als er nach der Erzählung davon aß, so wie auch Eva, nicht, sondern es heißt Kap. 3, 7: „Da wurden ihrer beiden Augen aufgethan u. s. w." Der physische Tod ist keine Folge der Sünde, sondern gehört schon zur Bedingung und zum Gesetz des Lebens, insofern es ein sichtbares und zeitliches ist. — Und dann hätte ja auch Christus als sündlos zu einem unsterblichen Leben in der Zeit und in der Sichtbarkeit gelangen müssen. Was man dem Adam dabei Schuld giebt, hängt mit falschen historischen Deutungen zusammen. — Die Idee einer geistigen Auferstehung (mag auch die Vorstellung des Paulus nicht rein geistig gewesen seyn) ist also aus den angeführten Worten nicht ganz hinwegzunehmen. Die eigenthümliche Ordnung, wonach jeder zum Leben erweckt werde, bezieht sich nur darauf, daß kein äußerliches, sondern ein inneres und geistiges Gesetz dabei bestimmend und wirksam sey, je nach-

nachdem ein jeder der Stimme Christi und dem durch ihn verkündigten Gottesworte folgt und es lebendig und innerlich zu sich aufnimmt. Der Erstling ist Christus, in dem das göttliche Leben zuerst in seiner vollen Wahrheit hervorbrach. Und alsdann folgen die, welche wahrhaft sein sind, die sich den Geist und den Willen seines Lebens zu eigen gemacht und in ihn eingegangen sind, bei seiner Ankunft, sobald er, der freilich nicht mehr im Sichtbaren lebt, und im sichtbaren Leben auch nicht persönlich wieder erscheinen kann, aber doch ewig fortwirkt durch seinen Geist, und in diesem Geiste auch selbst gegenwärtig ist (auf welche geistige Gegenwart er oft mit kräftigen und herrlichen Worten hinweist und die Seinen derselben getröstet), für sie ein Gekommner ist, sobald sie das Bild seines Lebens ergriffen haben und ihr Leben aus diesem Bilde gestalten. (Die so sehr *entstellte* Lehre der Parusie Christi kann hier keiner weitern Entwickelung unterworfen werden.) — Hierauf fährt Paulus fort: V. 24. „Nachher das Ende, wenn er das Reich Gott als dem Vater übergiebt, wenn er alle Herrschaft, alle Macht und Gewalt aufhebt. Denn er muß herrschen, bis daß er alle Feinde unter seine Füße lege. Als der letzte Feind wird der Tod aufgehoben. Denn er hat alles unter seine Füße gethan. Wenn er aber dann erklärt, daß alles unterthan sey, so ist dies offenbar mit Ausnahme dessen, der ihm alles unterthan gemacht hat. Und wenn ihm nun alles unterthan ist, dann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn, dem, der ihm alles unterthan gemacht hat, damit Gott sey Alles in Allem.“ Wenn Paulus sagt: nachher das Ende,“ — so hat man dabei wohl an einen längeren Zwischenraum zu denken, bis dann folgt, was hier τὸ τέλος genannt wird. Auch ist die Auferstehung offenbar gedacht, nicht als auf einmal und in einem Act für Alle eintretend, und das ἴδιον τάγμα deutet auf eine längere Zeitfolge hin, bis die Auferstehung vollendet seyn wird, und alle zu ihr gelangt sind. Paulus nimmt deutlich eine längere Zeit der Herrschaft Christi als eine dazwischenliegende an, bis es zu dem genannten τέλος kommen könne. In dieser Zeit der Herrschaft Christi wird das Leben im Allgemeinen ein an dem erschienenen Vorbilde Christi sich

bildendes seyn, und so steht Christus gleichsam als Stellvertreter Gottes (als sein sichtbar gewordnes Bild) hier an der Spitze. Das offenbar gewordne Leben Christi ist hier das bildende Gesetz, woran sich alles bestimmt. Dann aber — in einer späteren Zeit — wird Christus das Reich Gott dem Vater wiederum übergeben. Was heißt dies? Offenbar soll noch ein höherer Grad der Lebensvollziehung damit gemeint seyn. Wir wissen bereits, daß das (in Christus erschienene) Gesetz, das göttliche Bild, verstanden, in seinem innern und wahren Ursprunge — unmittelbar aus Gott selbst — erkannt und eingesehn seyn will. Darauf strebt die weitere Entwickelung des Christenthums hin. Damit hängt nun auch das Uebergeben der Herrschaft Christi an Gott zusammen. Es ist dabei nehmlich in einem prophetischen Blick auf eine künftige Zeit hingesehn, wo das Leben unmittelbar aus Gott selber gelebt wird, wo in jedem unmittelbar (und in der Form der durchschauenden Erkenntniß) das ewige und göttliche Wissensbild lebt, und aus diesem das Leben hervorgeht; wo es also nicht bloß das gläubige Ergreifen des erschienenen wirklichen Beispiels ist, was im Leben hervortritt, sondern die unmittelbare Darstellung des ursprünglichen und ewigen göttlichen Lebensgesetzes, wozu sich der Mensch erhoben und was er nun auf unbedingte, Weise vollzieht. Es ist hier also der höchste Grad der göttlichen Freiheit des Lebens gemeint, ein Leben, was gar keiner Vermittelung mehr bedarf, sondern worin alles unmittelbar aus Gott entspringt. Alle Macht und Herrschaft die sich etwa bloß äußerlich noch hinstellen will, hat dann ein Ende. Der Staat, als ein nur Hinstrebendes zum wahren Reich löst sich auf, und das Reich selber erscheint. Das Bedürfniß einer von Außen herkommenden Zucht ist nicht mehr. Da giebt es nichts mehr zu regieren. Das Gesetz handhabt und vollzieht sich von selbst, und der erkannte und durchschaute Wille Gottes lebt in jedem sein unmittelbares gebietendes Leben. Jeder erscheint dann selbst als des Lebens Herr und regiert sein Leben unmittelbar durch Gott. Das Folgende (V. 25—28) ist genau genommen nur eine Erläuterung des schon ausgesprochenen Gedankens. Paulus sieht dabei zum Theil noch wieder auf die dem

τέλος vorangehende Zeit hin. Der Ausdruck selbst ist nicht frei indem der Apostel sich dabei an eine alttestamentliche Stelle (Ps. 110, 1.) — die aber mit ihrem Inhalt einem viel niedrigern geistigen Standpunkte angehört, und sich nur um Beziehungen auf ein zeitliches und irdisches Herrschen wendet — anschließt. (Für V. 27 ist auch Ps. 8, 7 zu vergleichen.) — Die Herrschaft Christi, sagt Paulus hier, muß aber so lange dauern, bis alles in dieselbe eingegangen und aufgenommen ist. Es muß mit dem Leben erst so weit gediehen seyn, daß es nach und aus dem Bilde Christi gelebt wird. Wenn nun aber in Allen, durch das lebendige Streben der Nacheiferung, das Abbild des Lebens Christi wieder hervortritt, wenn also der Zweck der Erscheinung Christi auf diese Weise erreicht ist, so kann erst alsdann jene noch höhere Herrschaft, — das Reich Gottes beginnen. — V. 26. Der Tod soll dann aufgehoben seyn. Es erscheint dann nehmlich nichts als das unmittelbare höchste Leben aus Gott, und die ganze Welt ist zur Darstellung desselben geworden. Da kann kein Leeres und Nichtiges mehr zum Vorschein kommen, da kann sich nichts halten, was nicht durch und durch Leben sey. Nichts Vergängliches findet mehr seine Stelle. Aller Schein ist in Wahrheit, alles Todte ins Leben verwandelt. Jede That ist nur die untrennbare Aeußerung des ewigen und göttlichen Bildes, in welchem sie unvergänglich fortlebt. V. 27. So lange jedoch noch daran gearbeitet wird, daß erst Christo alles unterthan werde, daß das Leben sich nach seinem Bilde gestalte, so steht freilich Christus, an dem dieses Leben sich bildet und hält immer noch höher. Er erscheint noch als Herr. Ist aber dieser Punkt erreicht, — wobei die von Paulus bemerkte Ausnahme sich natürlich von selbst versteht (denn Christus, obwohl er das lebendige Gottesbild, obwohl er der Sohn Gottes, und aus ihm, durch ihn und in ihm ist, ist doch nicht Gott selbst, im Sinne des abstracten Begriffs, und Gott, also gedacht, bleibt immer das absolute Seyn, was über jede Erscheinung hinausgeht) — wird hierauf das ewige Bild des Gottessohns nicht bloß in Christus, und so gleichsam für sich und neben Gott, sondern in Gott selbst gesehn, — worin zugleich die

höchste Verklärung Christi besteht — und vollzieht sich dann das Leben unmittelbar aus Gott und seinem Bilde, so ist dann das Leben der Menschen innerlich gleich geworden dem Leben Christi; sie sind alle jetzt Söhne des Höchsten, und auch Christus erscheint im Verhältniß der Gleichheit. Der Auftrag Christi an die Welt ist vollführt. Christus übergiebt, — um auch hier bildlich zu sprechen — das Reich wieder in die Hände des Vaters. Und indem nun jetzt neue Bildungen unmittelbar aus Gott hervortreten, so ist auch sein Verhältniß zu Gott dem der Uebrigen gleich. Er ist Gott selbst unterthan und Gott ist Alles in Allem.

Diese hohe hier kurz entwickelte Idee nahm Paulus, — wenn er sie auch nicht in ihrer vollen Klarheit gesehen (wie dies auch sowohl der Ausdruck, als die ganze Gedankenfolge und ihre Verbindung zeigt), — sicher nicht aus sich selbst, oder nur aus der Sphäre einer willkührlichen und zufälligen Einbildung, sondern er schloß sich auch hier gewiß an das lehrende Wort Christi und an tiefsinnige Aussprüche desselben an. Es ist die erhabenste Aussicht des Christenthums, die hier geöffnet ist. Merkwürdiger Weise finden wir hier zugleich die Stufenfolge bezeichnet, durch welche das Leben allmählich erst zu diesem höchsten Gipfel gelangen kann, und wir sehen hier gleichsam zwei Weltperioden, zwei Perioden des christlichen Lebens vor uns. In der Wirklichkeit sind übrigens diese zwei Perioden nicht so scharf abgeschnitten, als träte die zweite, nachdem die erste geendet, für alle Welt mit einem male und urplötzlich ein, sondern sie laufen zum Theil in einander, so daß während für den übrigen Theil der Menschen die erste noch dauert, für die andern doch schon die zweite eingetreten seyn kann. Und auch das Streben kann während der Dauer der ersten zugleich schon auf die zweite gerichtet seyn, so daß z. B. um die Anwendung auf die gegenwärtige Zeit zu machen, der Einzelne, obgleich für ihn und sein Leben die Herrschaft Christi nicht schon als eine vollendete besteht, und das Bild des Sohnes nicht schon in seiner vollen Wahrheit an ihm hervortritt, dennoch schon einen Uebergang in die zweite Periode zu gewinnen und sich mit seinem Leben in sie zu versetzen strebt. Dies

hängt mit dem Wesen und Charakter einer wissenschaftlichen Bildung zusammen, und dies dürfte das Verhältniß derjenigen seyn, die etwa Philosophen — im rechten Sinne des Worts — zu nennen seyn möchten. Denn obwohl sie von der höchsten Achtung und innigsten Bewunderung des in Christus erschienenen Gottesbildes durchdrungen sind, aber ihr Leben doch nicht schon in dieses Bild unmittelbar zu verwandeln vermögen, so treibt sie doch zugleich diese innerste Achtung unwiderstehlich hin, dieses Bild in seiner höchsten geistigen Klarheit zu schaun, und es in seinem Ursprunge aus Gott selbst, aus dem Einen und ewigen Seyn zu begreifen. Sie streben Christum als einen verklärten zu sehn. Und indem sie außerdem auch lebendig es wissen, wie bedeutsam und wichtig die Hervorbildung der wahren und reinen Erkenntniß für das Fortschreiten der Welt und des Lebens ist, so fühlen sie sich um so mehr hingedrängt, auch für diesen Zweck alles zu thun, und dadurch Gott, so wie Christo, dem ewigen Zweck seiner Sendung, zu dienen. Aber auch hier ist wohl sichtbar, wie dieses Streben den höchsten Ernst, den reinsten Willen, und eine wahre, durch Erhebung über den irdischen Schein bedingte Begeisterung voraussetzt.

Der Gegensatz der beschriebnen beiden Urgeschlechter zieht sich genau genommen durch alle folgenden Zeiten hindurch, und ist in seinen Erscheinungen noch bemerklich bis auf den heutigen Tag. Von einer äußerlichen Scheidung ist zwar nichts mehr sichtbar, aber innerlich — in Rücksicht auf Geist und Gesinnung, — läßt sie sich noch als fortdauernd betrachten. Die beiden Partheien des Glaubens und der Erkenntniß stehen einander noch jetzt gegenüber. Jene will überall zum Alten zurück, und will festhalten an einem Vergangnen. Diese ist von dem Gedanken eines steten Fortstrebens zu höheren Puncten geleitet. Jedoch ist das wahre Verhältniß freilich zu einem ganz andern geworden, als in der ursprünglichen Zeit, und es unterscheidet sich von dieser gar wohl. In jener Urzeit gelangte das zweite Geschlecht zur Anschauung des Gesetzes nur durch das erste, insofern dieses die Darstellung des Gesetzes war. Nun aber ist das Gesetz längst als ein freies und geistiges geschaut, und die Abkömmlinge des zweiten Geschlechts, — wenn wir die

von der Idee der geistigen und sittlichen Freiheit Ergriffnen und für sie Wirkenden so nennen wollen, — stehen mit ihrer Einsicht keineswegs außerhalb der Welt des Gesetzes, sondern haben sie erst als eine freie, in ihrem innern geistigen Wesen gefaßt, und wissen das Gesetz an das einige göttliche Seyn selbstständig anzuknüpfen. Das Seyn liegt ihnen über aller Erscheinung, und es ihnen etwa nur in einem äußern Bilde noch zeigen zu wollen, wäre nichts andres als ein Zurückführen aus dem Christenthum wieder ins Heidenthum. Das Bedürfniß eines solchen ersten Geschlechts, wie es in der Urzeit da war, hat aufgehört. Dann aber sind auch die, welche man etwa zu Abkömmlingen des ersten Urgeschlechts machen wollte, keineswegs mehr dasselbe. Sie sind nicht mehr das sich darstellende Seyn des Gesetzes. Jenem ersten Urgeschlecht, war der Verstand und ein Verstehen wollen durchaus fremd, und es betrachtete alles als seyend, und das Seyende zugleich als ein Muß. Dies begann sich nun aber schon im weitern Verfolge zu ändern, indem das erste durch den Einfluß des zweiten Urgeschlechts doch allmählich auch von dem Verstande etwas zu sich aufnahm, welches Aufnehmen sich mit der Zeit auch immer vermehrte. Die Verstandesbildung ist nun auch so weit vorgeschritten, daß der Verstand bei allen Lebenden, (wobei hier vorzüglich aber nur an die Bekenner des Christenthums gedacht wird,) sein Recht behauptet, und eine rein gläubige Auffassung der Welt — im strengen Sinne des Worts — nirgends mehr Statt findet. Es steht also keiner mehr auf dem Standpunkt, wo sich die Welt ihm nur als ein Seyn noch darstellen könnte, sondern ein jeder weiß recht wohl von einem Seyn sollen, von einer Aufgabe, von einem Ziel, was nur durch thätige, freie Entwickelung zu erreichen ist. Christus hat eigentlich den Gegensatz von zwei Urgeschlechtern — obwohl sich die Spuren davon noch immer verfolgen lassen — völlig aufgehoben, und fortan soll sich die Menschheit nur darstellen als Ein Geschlecht, und ihr Wirken und Streben soll ein wahrhaft verbundnes und einiges seyn. Das erste Geschlecht war ja auch nichts als Mittel, was mit der Zeit seine Bedeutung verlieren mußte. Wenn daher die eine Parthei nur ein Bestehendes festhalten

und keinen Schritt vorwärts gehn, wenn sie die Menschheit noch immer in feste und unbewegliche Schranken einspunden will, so ist dies offenbar gegen ihr besseres Wissen und gegen die Erkenntniß, die ihnen Gott bereits zugetheilt. Sie handeln daher nicht aus Ueberzeugung, — wie es bei dem ersten Urgeschlechte der Fall war, was es nicht besser wußte und wissen konnte, — und es geschieht ihnen (wie hier förmlich bewiesen ist) kein Unrecht durch die Behauptung, daß es nur selbstsüchtige, irdische und ungöttliche Zwecke sind, von welchen sie ausgehen. Es ist das Streben der Herrschsucht und Tyrannei, was sie treibt. Es ist der alte und heidnische Aristokratismus, der aus ihnen hervorspukt. Sie nur wollen die Bevorrechteten seyn. Den Uebrigen soll kein Recht zustehn, und sie sollen nichts anzusprechen haben, als ihre Gnade. Jeden, der ihnen entgegenstrebt, und so auch den Protestantismus, schreien sie deshalb als Aufwiegler und Empörer aus, und doch sind sie allein diejenigen, die sich der Ordnung Christi entgegensetzen, und die dem göttlichen Gesetz widerstreben, — und sie laden durch ihr bösliches und verworfnes Thun nicht bloß den Fluch der Welt auf sich, sondern die ewige Verantwortung vor Gott.

Die hier entwickelte Idee von zwei Urgeschlechtern kann sich jedem Unbefangenen durch eine tiefere und schärfere Betrachtung der ganzen Geschichte bestätigen. Aber auch die innere Nothwendigkeit ist wohl hoffentlich zureichend dargethan. Diese Idee wird daher auch wohl niemand hier bloß als eine entlehnte betrachten, obgleich sie von einem leider zu früh hinübergegangnen weisen und tiefen Denker auch schon ausgesprochen worden ist. Hoffentlich wird man an der ganzen Entwickelung und überhaupt an dieser ganzen Schrift und an dem Geist ihrer Abfassung sehn, daß das Vorgetragne, rücksichtslos, ob irgend ein Gedanke schon früher von jemand gehegt und geäußert worden, wirklich zum wahren geistigen Eigenthum des Verfassers gehöre. — Uebrigens ist es traurig genug, daß man die Lehre des bezeichneten Philosophen schon wie abgethan und vergessen, und nur der Vergangenheit angehörig, bei Seite

schiebt. Ja man rechnet sie wohl gar unter die verbotnen Dinge und verketzert sie, was jedoch nicht eben ein Zeugniß gegen, sondern vielmehr für sie seyn möchte. Aber es kommt sicherlich eine Zeit, wo man diese Lehre, was man auch jetzt über sie urtheilen mag, erst erkennen und würdigen wird. Es hat kaum eine Zeit gegeben, die der wahren Philosophie so entfremdet gewesen, und wo — obgleich sich alles für Philosophie ausgeben will, — doch das Maaß der Unphilosophie so gesteigert wäre, als die jetzige. Der diese Worte hier schreibt, ist sich wahrhaftig bewußt, daß er von allem Huldigen einer persönlichen Auctorität und von dem jurare in verba magistri frei ist, und kann versichern, daß in ihm nichts als das Streben nach Wahrheit lebt. Darum hält er es auch für seine Pflicht, für die verkannte Wahrheit zu sprechen. Für wahr aber gilt ihm nichts, was sich ihm nicht durch die eigne Erfahrung des Denkens bestätigt hat. Jede Lehre kann ja auch nur ein Hülfsmittel seyn, um durch die eigne That und Vollziehung zur Wahrheit zu kommen, und sie wird uns durch keine Lehre gegeben, sie nur als eine fertige anzunehmen. Daß aber der Geist der Wissenschaftslehre ein wahrhaft sittlicher und zugleich christlicher sey, dies glaubt der Verf. dieser Schrift, ohne deshalb jedes von dem Urheber dieser Lehre gesprochne oder geschriebne Wort rechtfertigen und unbedingt vertheidigen zu wollen, zur Ehre des seeligen Mannes, den er nie gekannt hat, wohl aussprechen und bezeugen zu dürfen. Dieser Geist aber besteht durchaus nicht in einem bloßen Anschließen an ein gegebnes und fertiges System, und eine solche Vorstellung wäre nur ein Beweis, wie wenig man die wahre Bedeutung der Wissenschaftslehre, — die auch wirklich bis jetzt kaum von dem Einen oder dem Andern verstanden ist, — kenne. Im bloß äußerlichen Anschließen an ein Gegebnes, im passiven Aufnehmen ist kein Geist. „Jener Geist — (wir eignen uns hier schon an einem andern Orte ausgesprochne Worte an, deren Gedanken wir nicht besser wiederzugeben wissen) — will vielmehr nur ergriffen seyn in der eignen That, in dem seiner selbst mächtig gewordnen Wissen, in dem Wissen, was alles

Wissen in seine lebendige Gewalt gebracht hat. Die Wissenschaftslehre ist nicht etwa ein festes bestehendes Muster, die Gedanken danach zu formen und zuzuschneiden; sie ist nichts, was man etwa nur wie ein historisches Wissen aufnehmen und besitzen könnte, sondern sie ist nur die Bezeichnung des Weges, den man selbst gehen muß; sie ist das Gesetz, was erst ins Leben zu rufen und zu vollziehen ist, um etwas zur Darstellung und Erscheinung zu bringen, ein Gesetz, was außer seiner Vollziehung durchaus nicht da ist. Hätte daher auch jemand von der Wissenschaftslehre noch so viel historisch gehört und vernommen, so würde er doch nimmer im Stande seyn, nur einen Gedanken nach dem von ihr gezeigten Gesetze hervorzubringen und ihn als einen wahren zu schaffen. Die Wissenschaftslehre hat niemand, wer nicht die von ihr bezeichneten Wissensstufen an und durch sich selbst, durch das freie Vollziehen und Beherrschen seines Vermögens, und sich selbst in sich, in eigner That dazu machend, erreicht und vollzogen hat, so daß hier durchaus nicht an ein Wissen, was bloß ein gewußtes sey, sondern nur an ein in sich selbst lebendiges und kräftiges gedacht werden kann. Die Wissenschaftslehre setzt eine völlige Verwandlung des Erkennens, so wie des Lebens voraus. Denn das Wissen, was der Gegenstand ihrer Lehre, ist in seiner höchsten Beziehung nur Leben. Sie ist gleich dem Christenthume nur da, wo sie lebt. Ohne sie giebt es nun aber auch gar kein wahres und vollkommnes Erkennen, kein höchstes Verstehn. Denn indem aller Verstand nur getragen wird durch die Vernunft und nur Erscheinung ist, und die Wissenschaftslehre allein die wahre Methode ist, die Vernunft in klarer Erkenntniß zu ergreifen, oder vielmehr von ihr ergriffen zu werden, so ist nothwendig alles wahre Verstehen durch sie bedingt. Es giebt keine Philosophie, sondern nur Wissenschaftslehre; und den Urhebern aller andren Lehren ist jene absolute und unbedingte Gebundenheit, in welcher das Wissen nothwendig sich schließen muß, um ein Bild der ewigen Wahrheit, und mit dem Christenthum innerlich Eins zu seyn, nicht sichtbar geworden". In der Vollziehung der Wissenschaftslehre liegt die unabweisliche

und factisch einleuchtende Widerlegung so mancher zum Theil kümmerlicher und trauriger, zum Theil verderblicher Lehren, die in den gegenwärtigen Tagen gern zu herrschenden werden wollen. Der Geist der wahren Selbstständigkeit, die den Menschen zur wahren und unbedingten Freiheit, zur Freiheit in Gott erhebt, wohnt in der Wissenschaftslehre, wie in keiner andern. Denn der in ihr als das höchste Resultat aufgestellte Wille ist, wo er lebt, durch keine Macht zu besiegen.

Die Spuren von zwei ursprünglich verschiednen Geschlechtern lassen sich übrigens in den ältesten Urgeschichten selbst noch entdecken, und es fehlt nicht an mehrfachen Hinweisungen, wenn man sie nur zu finden weiß. Es wird nicht undienlich seyn, noch etwas näher darauf aufmerksam zu machen. Wir wenden uns zunächst zur mosaischen Urgeschichte hin, die merkwürdiger Weise uns dasselbe Verhältniß der Urzeit zeigt. Auffallend muß es schon jedem achtsamen und denkenden Leser seyn, daß der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen (d. h. doch offenbar nichts andres, als das zur Erkenntniß des Guten und Bösen, zur bewußten Unterscheidung desselben hinführende und treibende Princip) als derjenige hingestellt wird, dessen Früchte dem Menschen versagt seyn sollen. 1 B. Mos. 2, 17. Darin liegt doch deutlich der Sinn und Gedanke, daß die Erkenntniß überhaupt, und die freie unterscheidende Einsicht dem Menschen vorenthalten und entzogen seyn soll. Sie wird hier zum Verbotnen gemacht. Der Mensch soll das Leben ohne sie, also im Nichtwissen, in dem Zustande eines an sich bestimmten und in dieser Bestimmtheit unveränderlichen Seyns zubringen. Auf diese Weise wäre nun aber eine Bildung und Entwickelung zur Freiheit nie möglich. Wo die Erkenntniß versagt ist, da giebt es auch keine Freiheit. In der Freiheit aber ruht das Ziel der wahren göttlichen Bestimmung des Menschen. Also ist klar, daß jenes Verbot nicht wirklich ein göttliches ist, indem es mit dem ewigen Weltplane Gottes, mit

dem göttlichen Willen, durchaus im Widerspruch steht. Dies Verbot hat einen andern Ursprung, stammt aus einer andern Quelle. Wir begegnen hier ohne Zweifel nur einem Grundsatze des ersten Urgeschlechts, wonach alles bei einem gegebnen und festen Zustand beharren soll. Es ist der Grundsatz derjenigen, die man in Beziehung auf ihren Charakter der Unbeweglichkeit Paläologen nennen kann. Es ist der Grundsatz der alten Aristokraten, welche die Welt nicht zur Erkenntniß kommen lassen, die den Verstand zurückhalten und binden wollen, damit nur Alles hübsch fein beim Alten bleibe, damit sich ja keine Stimme und selbst kein Gedanke gegen ihr despotisches Herrschaftssystem erhebe, damit sie immer die Bevorrechteten und Privilegirten seyn, und sich unveränderlich in diesem schönen Besitze erhalten möchten. Die Menschen sollen es gar nicht anders wissen, sie sollen einen andern und bessern Zustand gar nicht für möglich halten. Wenn zugleich noch die Drohung hinzugefügt wird: „an dem Tage, wo du davon issest, wirst du des Todes seyn;" — so soll dieselbe nur dazu dienen, die Menschen auf alle Weise zurückzuhalten, sich ja nicht an solch ein Beginnen, was für den größten Frevel und das ärgste Verbrechen erklärt wird, zu wagen, und dem Verstande auch nicht den geringsten Raum zu verstatten, sondern jede Regung desselben gleich mit Angst und Furcht zurückzuweisen. Die Drohung kann dabei ganz natürlich verstanden werden. Die Menschen sollen wissen, daß sie, sobald sie sich auf ein Verstehen und Erkennen wollen einlassen, mit ihrem Leben in Gefahr sind, daß man dann gewaltsam gegen sie verfahren, sie angreifen und selbst mit dem Tode züchtigen werde. Wenigstens verbirgt sich eine solche Beziehung unter den Worten, wenn man ihnen auch vielleicht scheinbar einen andern, ein inneres Verhältniß betreffenden Sinn beigelegt wissen wollte.

Diese Darstellung, wie sie hier gefaßt worden, obgleich durchaus alt, kann jedoch nicht aus der Zeit stammen, wo das erste Geschlecht noch gar nichts von dem Einfluß des zweiten auf sich hatte übergehen lassen, und noch durchaus feststehend in seinem unbeweglichen Kreise, auch nichts davon wissen konnte,

sondern gehört einer Zeit an, wo dasselbe die Einwirkung des zweiten schon auf irgend eine Weise erfahren hatte, wo der Gegensatz schon zum Bewußtseyn gekommen war, und man nun für die Folge einem weiteren Eindringen wehren und feste Riegel vorschieben wollte. Sie gehört in die Zeit, wo sich die feindliche Stellung beider Geschlechter bereits gezeigt, und wo man nun von Seiten des ersten auf Mittel sann, das System der Stabilität festzuhalten und nicht ferner davon zu weichen. — Dieses Verbot fällt also in eine geschichtlich spätere Zeit, als was wir im dritten Kapitel der Genesis lesen. Denn dieses Kapitel enthält nun erst die Erzählung von dem ersten Einwirken, was von dem zweiten Geschlecht auf das erste überging. Die Schlange wird hier als die Verführerin dargestellt. — Daß dabei an keine wirkliche Schlange zu denken ist, davon wird hoffentlich niemand erst einen Beweis verlangen. Denn sie wird dargestellt als mit dem Vermögen der Sprache begabt und führt ein ganz verständiges Raisonnement. Offenbar ist also kein unvernünftiges Wesen darunter gemeint. Der leibhaftige Satan aber, der sich etwa in die Schlange verkrochen, ist's auch nicht gewesen, obgleich es in dem Interesse der einen Parthei liegen mußte, sie wo möglich zum Satan zu machen, und sie als den Frevler gegen Gott selbst darzustellen. Auch mögen die spätern Vorstellungen vom Satan und von bösen dem angenommnen Gott feindseeligen Geistern nicht ohne allen Zusammenhang damit seyn, was hier aber nicht weiter untersucht werden kann. In der Schlange bildet sich unläugbar zunächst ein geistiger Begriff ab, wie auch die Etymologie und die eigentliche Bedeutung des Verbi נחש darauf hinführt. Dieses Verbum hat nehmlich im Allgemeinen die Bedeutung des **Forschens**, **Untersuchens**, **Ueberlegens**, und es wird auch für **merken**, **gewahr werden**, **vermuthen** gebraucht. Vielleicht glaubt man aber dagegen einwenden zu können, daß das Verbum ein denominativum, und also auch seine Bedeutung erst von der Vorstellung der Schlange selbst abgeleitet, und daß besonders die Bedeutung des **Vermuthens**, **Ahn**-

dens — woran sich auch noch anschließt: Vorbedeutungen fassen, augurari — davon entlehnt sey, daß man aus der Beobachtung der Schlangen Vorbedeutungen und Anzeichen für die Zukunft herzunehmen pflegte. Allein dies wäre gegen alles natürliche und nothwendige Verhältniß. Denn um so etwas in der Schlange zu finden, mußte doch nothwendig der Begriff selbst vorher gefaßt und gefunden seyn. Die bloße sinnliche Anschauung der Schlange führt nimmermehr auf einen geistigen Begriff hin, wenn nicht eine geistige Thätigkeit schon vorausgegangen und der Begriff selbst schon da war. Nur übergetragen wurde er dann auf einen sinnlichen Gegenstand, und so trug man auch den Begriff des Ueberlegens und achtsamen Aufmerkens auf die Schlange über, weil man an ihr eine besondre Klugheit, Achtsamkeit und Gewandtheit zu bemerken glaubte. Indem man sie nun für klüger und einsichtiger als alle übrigen Thiere hielt, so erklärt es sich daraus und hängt damit zusammen, daß man ihr eine weissagende Kraft beilegte und aus ihrer Beobachtung die Zukunft errathen zu können glaubte. — Glaubt man aber etwa in der Untersuchung der Bedeutung des Verbi נחש noch weiter zurückgehn und sie noch näher bis zu ihrem Ursprung verfolgen zu müssen, und sollte sich nun, was ich selbst nicht verneinen mag, ergeben, daß נחש in seiner ursprünglichen und zunächst mehr sinnlichen Bedeutung so viel heiße als: beißen, stechen, mordere, pungere, fodere, worauf auch die verwandten Stämme hinführen, (Vgl. im Arabischen: نَخَسَ, نَحَسَ auch für vexare, نَخَرَ fodit, punxit, نَهَزَ percussit, نَهَشَ momordit. Auch können noch verglichen werden: نَزَغَ confodit, نَزَكَ fodit hasta, wobei der Zischlaut nur umgestellt ist. Wie نَحَسَ zugleich heißen kann, infelix, infaustus fuit, erklärt sich sehr leicht. Denn ein Beißen und Stechen kann auch

Schmerz und Uebel hervorbringen. Das chaldäische נְחָשׁ und das hebräische נְחֹשֶׁת Erz, Kupfer schließt sich an die Bedeutung des Grabens an.) so ändert sich dadurch in dem bezeichneten Verhältniß nichts. Denn wenn — wie wir darüber noch zu handeln Gelegenheit haben werden, — nothwendig eine Ursprache angenommen werden muß, so ist das die Bedeutung des Beißens und Stechens an sich tragende Wort (und so auch נחש, indem es, oder ein dem ähnlich und gleichklingendes Wort, worauf es hier eben nicht ankommt, mit zur Ursprache gehörte) nicht durch die Schlange entstanden, sondern unabhängig von der Beziehung auf sie, war damit die Vorstellung des Beißens und Stechens ursprünglich verknüpft; und daß die Schlange diesen Namen erhielt, ist auch als ein Zweites und Folgendes anzusehn, weil an der Schlange die Eigenschaft des Beißens und Stechens besonders hervortrat. Uebrigens ist nun aber die bloß sinnliche Bedeutung zur Erklärung hier gar nicht genügend, und wir müssen nothwendig eine geistige Bedeutung, einen geistigen Begriff daran anknüpfen, wodurch wir ganz und gar auf das vorhin erörterte Verhältniß zurückgeführt werden. Nur die Art der Verknüpfung wollen wir noch mit einem Worte erläutern.

Das ursprüngliche Verhältniß der Bezeichnungen sinnlicher Begriffe zu den Bezeichnungen von geistigen haben wir uns im Allgemeinen wohl so zu denken, daß in der sinnlichen Bedeutung zugleich eine geistige eingeschlossen war, zu der man durch eine Art von Abstraction, durch eine entgegengesetzte Beziehung oder auch durch ein gewisses Vergleichen gelangte. Nur machte sich dies auch mehr von selbst, als daß es das Produkt eines angestrengten Nachdenkens und eines völlig überlegten Verfahrens gewesen wäre. Es hing dies mit der in der Ursprache niedergelegten, oder in ihr abgebildeten geistigen Kraft, die sich nach eignen und unmittelbaren Gesetzen vollzog, zusammen. Statt daß z. B. ein sinnlicher Begriff mehr eine nach Außen gehende Richtung hat, so knüpft sich der geistige daran an durch eine Umkehrung dieser Richtung nach Innen, oder die

Eigenthümlichkeit eines sinnlichen Acts diente dazu, die Vergleichungspunkte für einen parallelen geistigen Act abzugeben. In allen eine Beschaffenheit oder Thätigkeit bezeichnenden Worten, wird diese doppelte und entgegengesetzte Beziehung und Richtung zu finden seyn. — (Dieses ursprüngliche Sprachverhältniß ruht auch noch auf einem tieferen Grunde, und deutet darauf hin, daß die geistige Welt nicht eine von der sichtbaren und sinnlichen wirklich geschiedne ist, sondern diese ist nur der Widerschein von jener, ist durchgehends bestimmt, auf jene hinzuweisen, weil sie in ihrer ganzen Bedeutung erst durch jene verstanden werden kann, und ohne sie ein leerer und inhaltsloser Schatten, nichts wie Dunkel und Finsterniß ist. Die Erleuchtung kommt allein aus der geistigen Welt, und sie nur ist es, welche auch die sichtbare zusammenhält. Die eine ist nicht ohne die andre. So wie zu jedem Aeußeren ein Inneres gehört, um ein Ganzes zu seyn, so setzt auch die sichtbare Welt eine geistige und unsichtbare voraus, und erst in ihrer Verbindung sind sie eine Welt, wenn dieses Wort nicht ein leerer, sondern ein lebendiger Begriff seyn soll.) — Es ließe sich dies sehr wohl durchführen, und besonders an den alten orientalischen Sprachen zur Evidenz deutlich machen. Die Untersuchung wäre auch interessant genug und könnte leicht ein ganzes Buch füllen. Sehen wir nun auf das Wort חרש und auf seine sinnliche Bedeutung schneiden, stechen, graben hin, so ist dies offenbar ein recht passendes und entsprechendes Bild für den geistigen Act des Forschens, Untersuchens und Ueberlegens. Denn das Ueberlegen, das Denken besteht ja seinem innern Wesen nach in einem Trennen und Scheiden. Es sind geistige Scheidungsacte, die in dem Denken vollzogen werden. Das, was da geschieden, woran gleichsam geschnitten oder gegraben wird, ist das noch gebundne und unaufgelöste, gleichsam wie eine compacte Masse noch daliegende und nicht durchgesehene geistige Vermögen, woraus nun, wie Erz aus festen Gebirgen, eine Idee, eine geistige Anschauung nach der andern zu Tage gefördert wird, bis endlich durch die fortgesetzten Operationen der ganze in dem

Schmerz und Uebel hervorbringen. Das chaldäische נְחַשׁ und das hebräische נְחֹשֶׁת **Erz, Kupfer** schließt sich an die Bedeutung des **Grabens** an.) so ändert sich dadurch in dem bezeichneten Verhältniß nichts. Denn wenn — wie wir darüber noch zu handeln Gelegenheit haben werden, — nothwendig eine **Ursprache** angenommen werden muß, so ist das die Bedeutung des Beißens und Stechens an sich tragende Wort (und so auch נחשׁ, indem es, oder ein dem ähnlich und gleichklingendes Wort, worauf es hier eben nicht ankommt, mit zur Ursprache gehörte) nicht durch die Schlange entstanden, sondern unabhängig von der Beziehung auf sie, war damit die Vorstellung des Beißens und Stechens ursprünglich verknüpft; und daß die Schlange diesen Namen erhielt, ist auch als ein Zweites und Folgendes anzusehn, weil an der Schlange die Eigenschaft des Beißens und Stechens besonders hervortrat. Uebrigens ist nun aber die bloß sinnliche Bedeutung zur Erklärung hier gar nicht genügend, und wir müssen nothwendig eine geistige Bedeutung, einen geistigen Begriff daran anknüpfen, wodurch wir ganz und gar auf das vorhin erörterte Verhältniß zurückgeführt werden. Nur die Art der Verknüpfung wollen wir noch mit einem Worte erläutern.

Das ursprüngliche Verhältniß der Bezeichnungen sinnlicher Begriffe zu den Bezeichnungen von geistigen haben wir uns im Allgemeinen wohl so zu denken, daß in der sinnlichen Bedeutung zugleich eine geistige eingeschlossen war, zu der man durch eine Art von Abstraction, durch eine entgegengesetzte Beziehung oder auch durch ein gewisses Vergleichen gelangte. Nur machte sich dies auch mehr von selbst, als daß es das Produkt eines angestrengten Nachdenkens und eines völlig überlegten Verfahrens gewesen wäre. Es hing dies mit der in der Ursprache niedergelegten, oder in ihr abgebildeten geistigen Kraft, die sich nach eignen und unmittelbaren Gesetzen vollzog, zusammen. Statt daß z. B. ein sinnlicher Begriff mehr eine nach Außen gehende Richtung hat, so knüpft sich der geistige daran an durch eine Umkehrung dieser Richtung nach Innen, oder die

Eigenthümlichkeit eines sinnlichen Acts diente dazu, die Vergleichungspunkte für einen parallelen geistigen Act abzugeben. In allen eine Beschaffenheit oder Thätigkeit bezeichnenden Worten, wird diese doppelte und entgegengesetzte Beziehung und Richtung zu finden seyn. — (Dieses ursprüngliche Sprachverhältniß ruht auch noch auf einem tieferen Grunde, und deutet darauf hin, daß die geistige Welt nicht eine von der sichtbaren und sinnlichen wirklich geschiedne ist, sondern diese ist nur der Widerschein von jener, ist durchgehends bestimmt, auf jene hinzuweisen, weil sie in ihrer ganzen Bedeutung erst durch jene verstanden werden kann, und ohne sie ein leerer und inhaltsloser Schatten, nichts wie Dunkel und Finsterniß ist. Die Erleuchtung kommt allein aus der geistigen Welt, und sie nur ist es, welche auch die sichtbare zusammenhält. Die eine ist nicht ohne die andre. So wie zu jedem Aeußeren ein Inneres gehört, um ein Ganzes zu seyn, so setzt auch die sichtbare Welt eine geistige und unsichtbare voraus, und erst in ihrer Verbindung sind sie eine Welt, wenn dieses Wort nicht ein leerer, sondern ein lebendiger Begriff seyn soll.) — Es ließe sich dies sehr wohl durchführen, und besonders an den alten orientalischen Sprachen zur Evidenz deutlich machen. Die Untersuchung wäre auch interessant genug und könnte leicht ein ganzes Buch füllen. Sehen wir nun auf das Wort חרש und auf seine sinnliche Bedeutung schneiden, stechen, graben hin, so ist dies offenbar ein recht passendes und entsprechendes Bild für den geistigen Act des Forschens, Untersuchens und Ueberlegens. Denn das Ueberlegen, das Denken besteht ja seinem innern Wesen nach in einem Trennen und Scheiden. Es sind geistige Scheidungsacte, die in dem Denken vollzogen werden. Das, was da geschieden, woran gleichsam geschnitten oder gegraben wird, ist das noch gebundne und unaufgelöste, gleichsam wie eine compacte Masse noch daliegende und nicht durchgesehene geistige Vermögen, woraus nun, wie Erz aus festen Gebirgen, eine Idee, eine geistige Anschauung nach der andern zu Tage gefördert wird, bis endlich durch die fortgesetzten Operationen der ganze in dem

Vermögen verborgne geistige Schatz aufgeschlossen und offen da liegt, so daß alsdann dem Menschen die freie und unbeschränkte Anwendung desselben zu Gebote steht, eine Anwendung aber, die selbst wieder durch nothwendige und ewige (zugleich jedoch an die Freiheit gestellte), in dem Vermögen als einem göttlichen liegende Gesetze bestimmt und gebunden ist. Daß nun das Denken, Forschen, Ueberlegen nicht ein von der Schlange abgezogner Begriff ist, ist auch hier wohl abermals zur Genüge klar. Auch ist hier noch zum Ueberfluß zu bemerken, daß in den andern zum semitischen Sprachstamm gehörigen Dialecten zur Bezeichnung der Schlange gar nicht dasselbe Wort (נחש) gebraucht, daß also nur im hebräischen der darin liegende Begriff auf die Schlange übergetragen ist. Neben noch manchen andern Benennungen steht im Arabischen für Schlange gewöhnlich: حَيٌّ und حَيَّةٌ, im Syrischen ܚܘܝܐ und ܚܘܝܬܐ, im Chaldäischen זְחִיל. Auch kommt noch hinzu, daß wir nicht wissen, auf welche Art diese Erzählung — wenn sie nehmlich vor der jetzt noch in der Genesis vor uns liegenden schriftlichen Aufzeichnung nicht bloß mündlich und traditionell fortgepflanzt worden ist, (was kaum der Fall seyn dürfte) — früher mit schriftlichen Zeichen dargestellt worden seyn mag, indem es auch wohl möglich wäre, daß die Erzählung sich durch den Einfluß einer hieroglyphischen, bildlichen, gemäldeartigen Darstellung (wo der Begriff des Ueberlegens, Nachdenkens durch eine Schlange abgebildet war) erst zu der gegenwärtigen Form gestaltet hätte. Doch thut dies weiter nichts zur Entscheidung.

[Noch mögen hier ein paar Beispiele zum Belege der obigen Bemerkung über das Sprachverhältniß folgen, wie nehmlich das Wort zunächst eine sinnliche und zugleich eine der sinnlichen analoge und parallele geistige Bedeutung hat. צָדַק grade seyn, im Gegensatze des Krummen, besonders von dem, was zugleich so fest ist, daß es sich nicht beugen läßt (= صدق rigidus fuit.)

fuit.); und dann gerecht seyn, von dem an einem Gesetz wie an einer graden Linie sich bestimmenden und fortgehenden, in sich gleichen, von dem Graden und Rechten nicht abbeugenden Leben, fromm seyn. — Dasselbe Verhältniß findet Statt in ישׁר. Dieses Verbum scheint mehr das Grade und Gleiche zu bezeichnen in horizontaler Richtung, daher s. v. a. eben seyn, besonders vom Wege, der ohne Anstoß ist, ohne Löcher und Holpern; und dann steht es besonders vom Wohlergehen, vom Glücklich seyn, auch mit Einschluß des Rechten, — wobei die Fortsetzung des innern Lebens mit dem Fortgange auf einem gebahnten Wege verglichen ist. — ישׁע eigentlich weit seyn, ampla fuit res; dann in Beziehung auf das innere geistige Leben, von einem Zustande desselben, wo es sich frei, ungehemmt und ungehindert nach allen Richtungen bewegen kann, und in der Bedeutung des Hiphil: den Menschen in einen solchen Zustand versetzen, aus einem andern gebundnen und beengten; daher s. v. a. helfen, beistehn, Sieg verschaffen. — Eben so das entgegengesetzte צרר, enge seyn, beengt, bedrängt, in Noth und Angst seyn, und transitiv: ängstigen, anfeinden, in Gefahr setzen. — שׁלם steht von dem, was ganz, vollständig, unverletzt ist, so daß kein Theil fehlt, und das Zusammengehörige auch wirklich verbunden und vereinigt ist. Nachher aber dient es auch zur Charakterisirung eines innern Lebenszustandes, und bezeichnet das in sich zusammengehaltne, ruhige und ungestörte, einige, an keinem Theil leidende und krankende Leben, das Leben des Friedens, des Heils. — קדשׁ absondern, aussondern mit dem Begriff des Wählens, so daß das Ausgesonderte zugleich das Ausgezeichnete und Vorzügliche ist. Daran knüpft sich dann auch die Idee eines geistig Ausgewählten, eines Geweihten, eines Reinen und Heiligen an, und es heißt nachher s. v. a. heilig, geweiht seyn. — ירה eig. werfen, dann im Hiph. worauf hinzeigen, zunächst mit der Hand, gleichsam als wenn man werfen wollte. Dann in abstracter Beziehung s. v. a. zeigen, anzeigen, und nachher grade zu für unterweisen, lehren. Das Lehren wird als ein bestimmtes Hinweisen gedacht. Damit hängt auch תורה

Gesetz (Lehre) zusammen, als ein Hinweisen auf das, was jemand zu thun hat, eine Vorschrift. — Noch sinnlich kräftiger erscheint die Verbindung der Bedeutung in לָמַד; eig. schlagen, (daher auch מַלְמָד Ochsenknüttel) dann aber zugleich lernen, P. lehren, wobei also die Vorstellung einer ganz practischen Lehrmethode, nehmlich mit dem Prügel und Knüttel zum Grunde liegt, wodurch jemand wozu abgerichtet und woran gewöhnt wird, gleichsam einprügeln, einbläuen. — אָמַן zunächst in sinnlicher Beziehung, von dem, was fest, sicher, dauerhaft ist, firmus, stabilis; dann aber in ethischer Beziehung, von der Festigkeit und Sicherheit der Gesinnung, treu, zuverläßig seyn, von dem, dessen Charakter nicht wandelbar, sondern beständig ist. Daher knüpft sich daran auch der Begriff des Wahren als eines Wandellosen, was nicht täuscht, worauf man mit Zuversicht rechnen kann. — רָשַׁע bedeutet ursprünglich wohl nichts anders als reißen, durchbrechen, das was verbunden und vereinigt seyn soll, mit Gewalt trennen und auseinander werfen; in sittlicher Beziehung steht es dann von dem, der sich durch kein Gesetz binden läßt, sondern es ohne Scheu und mit Gewalt durchbricht, der alles Verbotne und Gesetzwidrige thut. Daher gewinnt es die Bedeutung: gottlos, frevelhaft seyn und handeln, und dadurch (was erst eine abgeleitete Bedeutung ist,) auch schuldig und strafbar seyn. — רָפָא flicken, und zugleich heilen, indem die Arzneikunst nach einer nicht eben hohen Schätzung als ein bloßes Flicken gedacht ist. — אָמַר sprechen und אָמַר בְּלֵב, im Herzen sprechen, für denken, verdient hier auch noch besondre Erwähnung. Doch genug der Beispiele. — Auch in den hebräischen Wörterbüchern, selbst in den neuesten von Gesenius, läßt sich noch manches historisch und philosophisch richtiger ordnen und bestimmen. Gesenius trennt noch immer zu viele Artikel, als seyn sie von verschiednen Stämmen, die doch ursprünglich zu einander gehören und in innerem Zusammenhange stehn. Auch wenn in einem verwandten Dialect,

besonders im Arabischen, ein hebräisches Verbum in zwei zerlegt erscheint, die Verschiedenheit aber sich nur auf einen verwandten, zu einem gleichen Organ gehörigen Buchstaben bezieht, oder der betreffende Buchstab im Arabischen ursprünglich auch nur ein und derselbe und nur durch spätere diakritische Zeichen gesondert ist (wie ع غ, ط ظ, ص ض, ں ن u. a.), so folgt daraus nicht nothwendig, daß nun auch im Hebräischen der analoge Verbalstamm jedesmal in zwei zu zerlegen sey. Wenn hier der Ort dazu wäre, so könnten eine ganze Anzahl von bestätigenden Beispielen mitgetheilt werden. So ist, um nur Eins anzuführen, רָעָה *weiden* und רְעָה *Gefallen woran haben, wünschen*, sicherlich nicht in zwei verschiedne Artikel zu trennen. Der Zusammenhang beider Bedeutungen ist auch gar nicht schwer zu sehn und zu finden. Dem Weiden liegt der Begriff des Verlangens und Begehrens zum Grunde, wodurch das Vieh z. B. sich getrieben fühlt, die Trift abzuweiden. Das Gefallen woran haben geht ebenfalls von einem Verlangen aus, sich einen Gegenstand anzueignen, oder mit ihm zu verbinden. Daran schließt sich auch רֵעַ *Freund, Gesellschafter*.]

So wird es nun wohl hoffentlich nicht bezweifelt werden, daß die Schlange als bildliche und symbolische Bezeichnung des Ueberlegens, Erwägens, Nachdenkens, — oder kurz gesagt, als Repräsentant des Verstandes anzusehn ist. Das dieser Bezeichnung zum Grunde liegende Bild des Verstandes kann nun aber doch nicht als ein rein ideelles und etwa a priori entstandnes gedacht werden, ohne alle Verbindung mit einer dem Bilde entsprechenden wirklichen Kraft. Auf diese Weise hätte gar kein solches Bild hervorgehen und sichtbar werden können. Das Bild ist nur die objective Erscheinung der Sache selbst, d. h. des daseyenden wirklichen Vermögens, und also kann es auch nur aus der Erfahrung selbst, aus dem an sich selbst gewahr gewordnen und in Erfahrung gebrachten Verstehen entstanden und hervorgegangen seyn. Ferner folgt daraus, daß

Schmerz und Uebel hervorbringen. Das chaldäische נְחָשׁ und das hebräische נְחַשֶׁת Erz, Kupfer schließt sich an die Bedeutung des Grabens an.) so ändert sich dadurch in dem bezeichneten Verhältniß nichts. Denn wenn — wie wir darüber noch zu handeln Gelegenheit haben werden, — nothwendig eine Ursprache angenommen werden muß, so ist das die Bedeutung des Beißens und Stechens an sich tragende Wort (und so auch נחש, indem es, oder ein dem ähnlich und gleichklingendes Wort, worauf es hier eben nicht ankommt, mit zur Ursprache gehörte) nicht durch die Schlange entstanden, sondern unabhängig von der Beziehung auf sie, war damit die Vorstellung des Beißens und Stechens ursprünglich verknüpft; und daß die Schlange diesen Namen erhielt, ist auch als ein Zweites und Folgendes anzusehn, weil an der Schlange die Eigenschaft des Beißens und Stechens besonders hervortrat. Uebrigens ist nun aber die bloß sinnliche Bedeutung zur Erklärung hier gar nicht genügend, und wir müssen nothwendig eine geistige Bedeutung, einen geistigen Begriff daran anknüpfen, wodurch wir ganz und gar auf das vorhin erörterte Verhältniß zurückgeführt werden. Nur die Art der Verknüpfung wollen wir noch mit einem Worte erläutern.

Das ursprüngliche Verhältniß der Bezeichnungen sinnlicher Begriffe zu den Bezeichnungen von geistigen haben wir uns im Allgemeinen wohl so zu denken, daß in der sinnlichen Bedeutung zugleich eine geistige eingeschlossen war, zu der man durch eine Art von Abstraction, durch eine entgegengesetzte Beziehung oder auch durch ein gewisses Vergleichen gelangte. Nur machte sich dies auch mehr von selbst, als daß es das Produkt eines angestrengten Nachdenkens und eines völlig überlegten Verfahrens gewesen wäre. Es hing dies mit der in der Ursprache niedergelegten, oder in ihr abgebildeten geistigen Kraft, die sich nach eignen und unmittelbaren Gesetzen vollzog, zusammen. Statt daß z. B. ein sinnlicher Begriff mehr eine nach Außen gehende Richtung hat, so knüpft sich der geistige daran an durch eine Umkehrung dieser Richtung nach Innen, oder die

Eigenthümlichkeit eines sinnlichen Acts diente dazu, die Vergleichungspunkte für einen parallelen geistigen Act abzugeben. In allen eine Beschaffenheit oder Thätigkeit bezeichnenden Worten, wird diese doppelte und entgegengesetzte Beziehung und Richtung zu finden seyn. — (Dieses ursprüngliche Sprachverhältniß ruht auch noch auf einem tieferen Grunde, und deutet darauf hin, daß die geistige Welt nicht eine von der sichtbaren und sinnlichen wirklich geschiedne ist, sondern diese ist nur der Widerschein von jener, ist durchgehends bestimmt, auf jene hinzuweisen, weil sie in ihrer ganzen Bedeutung erst durch jene verstanden werden kann, und ohne sie ein leerer und inhaltsloser Schatten, nichts wie Dunkel und Finsterniß ist. Die Erleuchtung kommt allein aus der geistigen Welt, und sie nur ist es, welche auch die sichtbare zusammenhält. Die eine ist nicht ohne die andre. So wie zu jedem Aeußeren ein Inneres gehört, um ein Ganzes zu seyn, so setzt auch die sichtbare Welt eine geistige und unsichtbare voraus, und erst in ihrer Verbindung sind sie eine Welt, wenn dieses Wort nicht ein leerer, sondern ein lebendiger Begriff seyn soll.) — Es ließe sich dies sehr wohl durchführen, und besonders an den alten orientalischen Sprachen zur Evidenz deutlich machen. Die Untersuchung wäre auch interessant genug und könnte leicht ein ganzes Buch füllen. Sehen wir nun auf das Wort נחש und auf seine sinnliche Bedeutung schneiden, stechen, graben hin, so ist dies offenbar ein recht passendes und entsprechendes Bild für den geistigen Act des Forschens, Untersuchens und Ueberlegens. Denn das Ueberlegen, das Denken besteht ja seinem innern Wesen nach in einem Trennen und Scheiden. Es sind geistige Scheidungsacte, die in dem Denken vollzogen werden. Das, was da geschieden, woran gleichsam geschnitten oder gegraben wird, ist das noch gebundne und unaufgelöste, gleichsam wie eine compacte Masse noch daliegende und nicht durchgesehene geistige Vermögen, woraus nun, wie Erz aus festen Gebirgen, eine Idee, eine geistige Anschauung nach der andern zu Tage gefördert wird, bis endlich durch die fortgesetzten Operationen der ganze in dem

Vermögen verborgne geistige Schatz aufgeschlossen und offen da liegt, so daß alsdann dem Menschen die freie und unbeschränkte Anwendung desselben zu Gebote steht, eine Anwendung aber, die selbst wieder durch nothwendige und ewige (zugleich jedoch an die Freiheit gestellte), in dem Vermögen als einem göttlichen liegende Gesetze bestimmt und gebunden ist. Daß nun das Denken, Forschen, Ueberlegen nicht ein von der Schlange abgezogner Begriff ist, ist auch hier wohl abermals zur Genüge klar. Auch ist hier noch zum Ueberfluß zu bemerken, daß in den andern zum semitischen Sprachstamm gehörigen Dialecten zur Bezeichnung der Schlange gar nicht dasselbe Wort (נחש) gebraucht, daß also nur im hebräischen der darin liegende Begriff auf die Schlange übergetragen ist. Neben noch manchen andern Benennungen steht im Arabischen für Schlange gewöhnlich: حَيٌّ und حَيَّةٌ, im Syrischen ܚܘܝܐ und ܚܘܝܬܐ, im Chaldäischen חִוְיָא. Auch kommt noch hinzu, daß wir nicht wissen, auf welche Art diese Erzählung — wenn sie nehmlich vor der jetzt noch in der Genesis vor uns liegenden schriftlichen Aufzeichnung nicht bloß mündlich und traditionell fortgepflanzt worden ist, (was kaum der Fall seyn dürfte) — früher mit schriftlichen Zeichen dargestellt worden seyn mag, indem es auch wohl möglich wäre, daß die Erzählung sich durch den Einfluß einer hieroglyphischen, bildlichen, gemäldeartigen Darstellung (wo der Begriff des Ueberlegens, Nachdenkens durch eine Schlange abgebildet war) erst zu der gegenwärtigen Form gestaltet hätte. Doch thut dies weiter nichts zur Entscheidung.

[Noch mögen hier ein paar Beispiele zum Belege der obigen Bemerkung über das Sprachverhältniß folgen, wie nehmlich das Wort zunächst eine sinnliche und zugleich eine der sinnlichen analoge und parallele geistige Bedeutung hat. צָדַק grade seyn, im Gegensatze des Krummen, besonders von dem, was zugleich so fest ist, daß es sich nicht beugen läßt (= صدق rigidus fuit.)

fuit.); und dann gerecht seyn, von dem an einem Gesetz wie an einer graden Linie sich bestimmenden und fortgehenden, in sich gleichen, von dem Graden und Rechten nicht abbeugenden Leben, fromm seyn. — Dasselbe Verhältniß findet Statt in יָשַׁר. Dieses Verbum scheint mehr das Grade und Gleiche zu bezeichnen in horizontaler Richtung, daher s. v. a. eben seyn, besonders vom Wege, der ohne Anstoß ist, ohne Löcher und Holpern; und dann steht es besonders vom Wohlergehen, vom Glücklich seyn, auch mit Einschluß des Rechten, — wobei die Fortsetzung des innern Lebens mit dem Fortgange auf einem gebahnten Wege verglichen ist. — יָשַׁע eigentlich weit seyn, ampla fuit res; dann in Beziehung auf das innere geistige Leben, von einem Zustande desselben, wo es sich frei, ungehemmt und ungehindert nach allen Richtungen bewegen kann, und in der Bedeutung des Hiphil: den Menschen in einen solchen Zustand versetzen, aus einem andern gebundnen und beengten; daher s. v. a. helfen, beistehn, Sieg verschaffen. — Eben so das entgegengesetzte צָרַר, enge seyn, beengt, bedrängt, in Noth und Angst seyn, und transitiv ängstigen, anfeinden, in Gefahr setzen. — שָׁלֵם steht von dem, was ganz, vollständig, unverletzt ist, so daß kein Theil fehlt, und das Zusammengehörige auch wirklich verbunden und vereinigt ist. Nachher aber dient es auch zur Charakterisirung eines innern Lebenszustandes, und bezeichnet das in sich zusammengehaltne, ruhige und ungestörte, einige, an keinem Theil leidende und krankende Leben, das Leben des Friedens, des Heils. — קָדַשׁ absondern, aussondern mit dem Begriff des Wählens, so daß das Ausgesonderte zugleich das Ausgezeichnete und Vorzügliche ist. Daran knüpft sich dann auch die Idee eines geistig Ausgewählten, eines Geweihten, eines Reinen und Heiligen an, und es heißt nachher s. v. a. heilig, geweiht seyn. — יָרָה eig. werfen, dann im Hiph. worauf hinzeigen, zunächst mit der Hand, gleichsam als wenn man werfen wollte. Dann in abstracter Beziehung s. v. a. zeigen, anzeigen, und nachher grade zu für unterweisen, lehren. Das Lehren wird als ein bestimmtes Hinweisen gedacht. Damit hängt auch תּוֹרָה

Gesetz (Lehre) zusammen, als ein Hinweisen auf das, was jemand zu thun hat, eine Vorschrift. — Noch sinnlich kräftiger erscheint die Verbindung der Bedeutung in לָמַד; eig. schlagen, (daher auch מַלְמַד Ochsenknüttel) dann aber zugleich lernen, P. lehren, wobei also die Vorstellung einer ganz practischen Lehrmethode, nehmlich mit dem Prügel und Knüttel zum Grunde liegt, wodurch jemand wozu abgerichtet und woran gewöhnt wird, gleichsam einprügeln, einbläuen. — אָמַן zunächst in sinnlicher Beziehung, von dem, was fest, sicher, dauerhaft ist, firmus, stabilis; dann aber in ethischer Beziehung, von der Festigkeit und Sicherheit der Gesinnung, treu, zuverläßig seyn, von dem, dessen Charakter nicht wandelbar, sondern beständig ist. Daher knüpft sich daran auch der Begriff des Wahren als eines Wandellosen, was nicht täuscht, worauf man mit Zuversicht rechnen kann. — רָשַׁע bedeutet ursprünglich wohl nichts anders als reißen, durchbrechen, das was verbunden und vereinigt seyn soll, mit Gewalt trennen und auseinander werfen; in sittlicher Beziehung steht es dann von dem, der sich durch kein Gesetz binden läßt, sondern es ohne Scheu und mit Gewalt durchbricht, der alles Verbotne und Gesetzwidrige thut. Daher gewinnt es die Bedeutung: gottlos, frevelhaft seyn und handeln, und dadurch (was erst eine abgeleitete Bedeutung ist,) auch schuldig und strafbar seyn. — רָפָא flicken, und zugleich heilen, indem die Arzneikunst nach einer nicht eben hohen Schätzung als ein bloßes Flicken gedacht ist. — אָמַר sprechen und אָמַר בְּלֵב, im Herzen sprechen, für denken, verdient hier auch noch besondre Erwähnung. Doch genug der Beispiele. — Auch in den hebräischen Wörterbüchern, selbst in den neuesten von Gesenius, läßt sich noch manches historisch und philosophisch richtiger ordnen und bestimmen. Gesenius trennt noch immer zu viele Artikel, als seyn sie von verschiednen Stämmen, die doch ursprünglich zu einander gehören und in innerem Zusammenhange stehn. Auch wenn in einem verwandten Dialect,

besonders im Arabischen, ein hebräisches Verbum in zwei zerlegt erscheint, die Verschiedenheit aber sich nur auf einen verwandten, zu einem gleichen Organ gehörigen Buchstaben bezieht, oder der betreffende Buchstab im Arabischen ursprünglich auch nur ein und derselbe und nur durch spätere diakritische Zeichen gesondert ist (wie ع غ, ط ظ, ص ض, ں ن u. a.), so folgt daraus nicht nothwendig, daß nun auch im Hebräischen der analoge Verbalstamm jedesmal in zwei zu zerlegen sey. Wenn hier der Ort dazu wäre, so könnten eine ganze Anzahl von bestätigenden Beispielen mitgetheilt werden. So ist, um nur Eins anzuführen, רָעָה weiden und רָעָה Gefallen woran haben, wünschen, sicherlich nicht in zwei verschiedne Artikel zu trennen. Der Zusammenhang beider Bedeutungen ist auch gar nicht schwer zu sehn und zu finden. Dem Weiden liegt der Begriff des Verlangens und Begehrens zum Grunde, wodurch das Vieh z. B. sich getrieben fühlt, die Trift abzuweiden. Das Gefallen woran haben geht ebenfalls von einem Verlangen aus, sich einen Gegenstand anzueignen, oder mit ihm zu verbinden. Daran schließt sich auch רֵעַ Freund, Gesellschafter.]

So wird es nun wohl hoffentlich nicht bezweifelt werden, daß die Schlange als bildliche und symbolische Bezeichnung des Ueberlegens, Erwägens, Nachdenkens, — oder kurz gesagt, als Repräsentant des Verstandes anzusehn ist. Das dieser Bezeichnung zum Grunde liegende Bild des Verstandes kann nun aber doch nicht als ein rein ideelles und etwa a priori entstandnes gedacht werden, ohne alle Verbindung mit einer dem Bilde entsprechenden wirklichen Kraft. Auf diese Weise hätte gar kein solches Bild hervorgehen und sichtbar werden können. Das Bild ist nur die objective Erscheinung der Sache selbst, d. h. des daseyenden wirklichen Vermögens, und also kann es auch nur aus der Erfahrung selbst, aus dem an sich selbst gewahr gewordnen und in Erfahrung gebrachten Verstehen entstanden und hervorgegangen seyn. Ferner folgt daraus, daß

dieses Bild nur von denjenigen abzuleiten ist, in welchen das Vermögen des Verstandes lebend und wirkend war. Da wir nun das erste Urgeschlecht ohne Freiheit, nur versehen mit einer festen und stehenden sittlichen Einrichtung, ohne alle Einmischung des Verstandes alles nur im Glauben annehmend, gefunden haben, so kann jenes Bild nur von dem zweiten Urgeschlecht ausgegangen seyn, und die Schlange erscheint demnach hier als Repräsentant dieses zweiten Urgeschlechts, für dessen Daseyn also hier zugleich ein deutlicher Beweis sich ergiebt. Die ganze in dem dritten Kapitel der Genesis vorgetragne Erzählung enthält nun die Schilderung, wie das erste Geschlecht etwas von der Freiheit des zweiten, von seinem Verstehen wollen, von seinem Trachten nach Erkenntniß und Einsicht zu sich aufnahm. — Dieses Kapitel ist also gleichsam eine Urkunde von dem Beginn aller Geschichte, zu der es vorher noch nicht gekommen war und nicht eher kommen konnte, als bis eine Berührung, ein gegenseitiges Einwirken der beiden Geschlechter aufeinander Statt gehabt. Der erste Act des sich eindrängenden Verstandes ist in dieser Erzählung abgebildet. Das zweite nicht in die Gebundenheit eines festen Seyns hineingestellte, und mit einem unbestimmten Streben des Vordringens begabte Geschlecht, wußte nichts von einem Gesetz, und sucht nun das erste Geschlecht, was es in einer ganz festen und unveränderlichen Form, in einem unbedingt geschloßnen Verhältniß sich bewegen sah, durch sein Einwirken (wenn dies auch zunächst und ursprünglich mehr nur durch das gegenseitige Zusammentreffen überhaupt, durch die ganz neue und ungewohnte entgegengesetzte Erscheinung, die sich in dem zweiten Geschlecht dem ersten darbot, als nach einem wirklich freien Begriff geschah, der sich wohl erst nach und nach entwickelte) zu vermögen, aus seiner Gebundenheit herauszugehn, und sich nicht für immer durch solche Schranken fesseln zu lassen, da sich doch auch außer ihnen, und zwar auf eine freiere, dem eignen und innern Gefühl sehr annehmliche Weise leben lasse. Dieser Gedanke ist es, der in der Aufforderung der Schlange, von dem als verboten genannten Baum der Erkenntniß zu essen, ausge-

sprochen ist. Uebrigens hat sich in die Darstellung des Factums, wie es uns hier erzählt wird, ohne Zweifel auch manches aus einer späteren Zeit Stammende mit eingemischt. Denn die Uebersicht des dabei zum Grunde liegenden innern Verhältnisses, die Einsicht in die darin verborgne Beziehung, die Erfassung des daraus hervorgehenden und erfolgenden Resultats — was sich alles hier zum Theil kund giebt — ist gleichzeitig mit dem Factum selbst gewiß nicht schon ins wirkliche Bewußtseyn getreten, sondern kam erst später hinzu, als man das bereits Geschehene näher zu überlegen und ins Auge zu fassen anfing, als die gegenseitige Einwirkung der beiden Geschlechter aufeinander schon einige Zeit gedauert hatte. Die Drohung des Todes wird als eine grundlose zurückgewiesen, indem wenigstens die innern und unmittelbaren Folgen von ganz andrer und entgegengesetzter Art seyn. Denn es knüpfe sich an diese That, die der Gegenstand der vorliegenden Aufforderung ist, vielmehr die Hervorbildung eines geistigen, vorher verborgnen Vermögens, wodurch man auch erst zu einem wirklichen und bewußten Ersehen des Lebens zu gelangen, und so auch das Leben erst in seine freie Gewalt zu bringen im Stande sey. Im fünften Verse äußert sich auch schon die Beziehung auf die göttliche Idee der Freiheit, die nur aus der Erkenntniß entspringt und hervorgeht. Wir haben durchaus keinen Grund, die sich hier deutlich aussprechende Beziehung auf Gott nur für böslichen Trug und für Täuschung zu nehmen, wohinter bloß ein grade gegen Gott gerichtetes feindseliges Streben versteckt sey. Die Worte: „Gott weiß," enthalten den wahren Gedanken, daß dieses geistige Erwachen des Menschen zu der von Gott selbst ersehenen Lebensbestimmung, zu seinem ewigen Weltplan gehöre, und deshalb auch nothwendig sey. Und wenn wir weiter lesen: „Und ihr werdet seyn wie Gott, und das Gute und Böse erkennen;" so haben wir dies auch nicht von einem sündlichen An sich reißen dessen, was dem Menschen von Gott selbst unbedingt versagt sey, oder von einem strafbaren Eingreifen in die göttliche Ordnung zu verstehn, sondern es spricht sich hier vielmehr die wahre und ewige Idee des göttlichen Bildes

aus, wozu der Mensch sich erheben und was er an seinem Leben zur Erscheinung zu bringen berufen ist, worin das erhabenste Ziel seiner Bestimmung ruht. Es heißt ja nicht: ihr werdet Gott seyn; — wozu auch kein erscheinendes Leben je werden kann, und was eine absolute Unmöglichkeit ist, sondern: ihr werdet seyn wie Gott; — was nur so viel sagt, daß das Leben zu einem Bilde des Göttlichen werden solle. Dieses Bild aber, als ein wahres und lebendiges, und zugleich als ein freies und bewußtes, (denn ohne Freiheit und Bewußtseyn giebt es kein wahres Leben, und das Bild Gottes, der Geist ist, kann doch auch nur ein geistiges seyn, welches Geistige wiederum nur in der Freiheit und im lebendigen Bewußtseyn wohnt,) ist durch die Erkenntniß bedingt, worin das Gute und Böse in seinem sich ausschließenden Gegensatze gesehn wird, und wo alsdann, freilich nicht aus einer Mischung des Guten und Bösen, sondern aus dem Guten allein, das Leben zum lebendigen und sichtbaren Bilde Gottes aufgebaut werden soll. Wäre aber neben dem Guten nicht zugleich auch die Möglichkeit des Bösen erschienen, so wäre das Bild ja nicht frei, und also auch nicht wahrhaft göttlich, obwohl in der wirklichen und wahren Vollziehung des göttlichen Bildes die Freiheit dann wieder selbst zur Nothwendigkeit wird, die aber doch nur durch die Freiheit getragen ist, indem es ihr, zwar nicht äußerlich, sondern innerlich unmöglich erscheint, von dem nur das Gute umschließenden göttlichen Willen jemals zu weichen. Daß übrigens das Werden wie Gott — was dem Zusammenhange der Erzählung und der dabei zum Grunde liegenden Ansicht nach (vgl. V. 22.) hier als Frevel und Verbrechen von Seiten des Menschen dargestellt wird, — doch auch wieder ursprünglich und im Allgemeinen nicht als verboten gedacht, sondern daß es selbst als Bestimmung des Menschen gefaßt war, Gott ähnlich und gleich zu seyn, giebt sich auch noch in den vorliegenden Urkunden selbst zu erkennen, in einer Stelle des ersten Kapitels der Genesis V. 26. 27.: „Und Gott sprach: wir wollen Menschen schaffen nach unsrem Bilde, nach unsrem Gleichniß. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach

Gottes Bilde schuf er ihn, er schuf sie, Mann und Weib." Wer nun dieses Bild etwa nur auf die äußere und sinnliche Gestalt beziehen zu müssen meinte, thäte etwas ganz Verkehrtes und Thörichtes. Denn welches ist denn die Gestalt Gottes, um in dieser Rücksicht von einem Bilde desselben sprechen zu können? Die innere und geistige Beziehung kann niemand, der nicht geflissentlich auf alles Denken Verzicht thut, verneinen.

Sollte man aber die hier erörterte Idee doch für eine zu hohe und geistige achten, um sie unmittelbar in V 5. ausgesprochen zu finden (obwohl sie dennoch, wenn auch gewissermaaßen unsichtbar und unbewußt, dahinter verborgen liegt, indem in jener Idee die höchste Beziehung der begonnenen Freiheits- und Verstandesentwickelung enthalten ist), und sollte zunächst mehr nur ein äußeres und historisches Verhältniß dabei berücksichtigt seyn, so würden wir auch hier an das erste Geschlecht zu denken haben, was darauf ausging, dem Menschen jede freie und selbstständige Einsicht vorzuenthalten, damit sie nimmer vermöchten, sich irgend ein Urtheil über den Zustand der Dinge zu bilden, damit sie Recht und Unrecht gar nicht zu unterscheiden im Stande wären, und das Bestehende durchaus für nothwendig und unabänderlich, und auch stets für das Beste ansehen möchten. Dagegen sträubt sich nun durch den Einfluß des zweiten Geschlechts ein anderer Theil der in der Urverfassung Lebenden, und will ein solches selbstsüchtiges Ausschließen nicht dulden. Auf diese Weise zeigt sich nun auch hier, was schon vorhin in Rücksicht auf die ganze Darstellung bemerkt worden, und also auch hier nicht auffallen kann, ein Einfluß der folgenden und spätern Erfahrung, indem im ersten Moment des Zusammentreffens der beiden Geschlechter und ihres Einwirkens aufeinander, eine solche doch ebenfalls dem Verstande angehörige Umsicht, und solch ein systematisches, die Folgen berechnendes Verfahren nicht schon hätte Statt finden können. Dazu konnte es erst allmählich und durch einen längeren gegenseitigen Einfluß kommen. Dies wird aber hier so dargestellt, als habe das erste Geschlecht schon vor dem ersten Berühren

mit dem zweiten Geschlecht diese klügliche Einsicht besessen, und dergleichen sichernde Vorkehrungen zu treffen gewußt, und als habe auch das zweite Geschlecht dieses Verfahren und diesen Trug schon durchschaut. Daß man aber später wirklich solche Vorkehrungen getroffen, bestätigt sich auch historisch. So ist es noch jetzt bei den Indiern der untern Klassen, den Sudras, bei Lebensstrafe (vgl. K. 2, 17.) verboten, die Vedas und heilgen Bücher der Braminen zu lesen, ja sogar nur anzuhören, vielweniger zu erklären, was nur ein Vorrecht der Priester ist. Nur die zweite und dritte Klasse darf sie lesen und anhören; aber auch nicht erklären. — Auf diese Weise würde nun auch אלהים hier nicht auf Gott, in unserm ideellen und geistigen Sinne, als den ewigen und allein wahren Gott zu beziehen seyn, sondern es bezöge sich selbst auf das erste Geschlecht, oder auf das von diesem äußerlich und scheinbar als göttlich hingestellte und Alles verpflichten sollende Gesetz. Die Beziehung auf eine hierarchische von Mitgliedern des ersten Geschlechts geübte und zu übende Herrschaft ist zugleich dabei sichtbar. Diese Deutung kann auch, wenn wir das ganze Verhältniß des ersten und zweiten Geschlechts richtig und klar gefaßt haben, wenn uns alles Bisherige deutlich geworden ist, nicht auffallend seyn. Der bloß innerlich und geistig erkannte Gott, war von einer äußerlichen und an äußerlichen Verhältnissen sich haltenden Auffassung desselben in jener Zeit noch gar nicht geschieden. Daß nun aber, was hier dargestellt wird, als ausgegangen von Gott, nicht alles auf die wahre und ewige Gottesidee, und auf das in ihr ruhende, einige und ewige höchste Lebensgesetz bezogen werden kann, haben wir schon gesehen. So konnten wir schon das Verbot, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen (K. 2, 17.), durchaus nicht als göttlich erkennen, und daraus ergiebt sich denn auch schon im Allgemeinen, was im dritten Kapitel auf die wahre Gottesidee zu beziehen ist, oder nicht. Dies kann sich nicht äußerlich, sondern nur innerlich, an dem wahren, geistigen Verständniß des Ganzen, an der Erfassung des verborg-

nen und innern Zusammenhangs, insoweit derselbe an der Einsicht in das höchste göttliche Lebensgesetz ersichtlich ist, bestimmen. An diesem hinter die äußere und geschichtliche Erscheinung schauenden geistigen Verständniß ergeben sich zugleich die höheren, eine wahre sittliche Idee in sich schließenden Beziehungen, die wir an den Text nicht bloß willkührlich anknüpfen, sondern die wirklich, obgleich ungesehen, dahinter verborgen, und in die Worte, die zunächst nur der Ausdruck eines noch unerkannten Strebens waren, oder von einem nicht eingesehenen Bilde hergenommen wurden, eingehüllt sind. So darf man sich also auch nicht wundern, oder es verwerflich finden wollen, wenn wir in dem vorliegenden fünften Verse eine doppelte und verschiedne Beziehung entdecken. Die eine schließt sich an das historische Verhältniß der Zeit an, und ist eigentlich die erste und nächste. Die andre und höhere wird dadurch sichtbar, daß wir die in dem Historischen und Factischen unbewußt verborgne, ideale Beziehung, hier z. B. die dem Verstehen wollen zum Grunde liegende Beziehung auf die wahre und sittliche Freiheit hervorheben. — Von einer hermeneutischen Willkühr ist dabei nicht die Rede. Auch hier hält sich alles an der Einsicht in ein nothwendiges und wissenschaftliches Gesetz. Eine solche doppelte Beziehung giebt sich auch in dem Folgenden noch mehrmals zu erkennen. Sie erscheint wie miteinander verflochten. Die Deutung wird dadurch freilich schwieriger, aber doch nicht unsicher und ungewiß. Nur bedarf es eines genauen und scharfen, tiefeindringenden Scheidens. Deshalb wird man es auch nicht tadeln, wenn unsre Entwickelung eher an einer zu großen Ausführlichkeit, als an zu großer Kürze leidet, und wenn bisweilen selbst etwas wiederholt werden muß. Die Deutlichkeit macht es hier (so sehr der Verf. die Kürze auch liebt, die man ihm selbst schon zum Vorwurf gemacht) nothwendig. — Außerdem aber erhöht sich die Schwierigkeit noch durch das Vermischen der Zeit, was überall im Texte bemerklich ist, so daß ein Späteres stets auf die Darstellung eines Früheren Einfluß übt, und die Resultate einer späteren Einsicht in die frühere Zeit übergetragen werden. Doch auch diese Schwierigkeit läßt sich, wenn man nur scharf und genau

zu Werke geht, und das ursprüngliche Grundverhältniß nicht aus dem Auge verliert, wohl überwinden. Das Ursprüngliche in dieser Erzählung ist offenbar nur das Factum, wie sich der von dem zweiten Geschlecht ausgehende Einfluß eines Verstandesprincips auch bei Abkömmlingen des ersten Geschlechts geltend gemacht, und wie diese ein gewisses Verstehen und Erkennen zu sich aufgenommen. Die Folgen dieses ersten Factums haben zunächst aber wohl ohne absichtliche Gegenanstalten mehr unbemerkt fortgewirkt, indem man sie selbst nicht schon übersah. Erst als sie weiter fortgeschritten, als auch wohl ein äußerliches Drängen und Angreifen hinzukam, trat man ihnen entgegen. Wenn nun nach der vorliegenden Erzählung gleich unmittelbar ein absichtliches und das Geschehene wo möglich unterdrückendes Verfahren dagegen Statt findet, so gehört auch dies ohne Zweifel schon wieder in eine spätere Zeit. Die ganze Darstellung, die Gestaltung und Einkleidung der Erzählung ist deutlich jünger und die Verhältniße spätrer Zeiten bilden sich darin unverkennbar ab. Spätere Ereignisse sind mit dem ursprünglichen Factum ununterschieden zusammengeworfen. Man sieht daß die Verfassung des ersten Urgeschlechts, sein Staat, sich schon in Beziehung auf den Gegensatz mit dem zweiten Geschlecht, und nachdem der nachtheilige Einfluß desselben bereits erkannt war, constituirt und festgestellt hatte, daß, um so zu sagen, schon ein absichtliches Schließen des Staats Statt gefunden, wodurch allen fremden und feindlichen Elementen der Eingang verwehrt seyn sollte. Die Maaßregeln dagegen erscheinen schon als bekannt und bestehend, und man weiß sie auch sogleich anzuwenden. Das wirkliche und zugleich feindliche Verhältniß beider Geschlechter zeigt sich als ein völlig eingesehenes und erkanntes, was doch alles erst später möglich war. Was uns hier dann noch von der Vertreibung aus Eden gesagt wird, reicht wohl ebenfalls in eine spätere Zeit herab.

Im sechsten Verse wird uns hierauf dargestellt, wie das von dem Princip des Verstandes ausgehende Belehren bei dem ersten Geschlecht, oder vielmehr wohl nur bei einem Theil der zu dem ersten Geschlecht gehörigen Individuen Ein-

gang findet, und diese den Vorstellungen des zweiten Geschlechts nachgeben. — Warum aber der Erzählung zu Folge das Weib zuerst diesen Vorstellungen Gehör giebt und durch dieses dann erst der Mann zum Nachgeben verleitet wird, hängt wohl mit einer Beziehung auf den verschiednen Grundcharakter von Mann und Weib zusammen, insofern das Weib seiner geistigen Eigenthümlichkeit nach einem fremden Ueberreden und überhaupt auch dem äußeren Reiz leichter Einfluß auf sich gestattet. Das Weib vermag in der Regel nicht das Anschauen zu beherrschen, sondern folgt mehr dem momentanen Eindruck und der wechselnden Bewegung des Gefühls. Daher muß auch das Weib unter der Leitung des Mannes stehn, damit durch ihn, insofern er, dem Begriff seines Geschlechts nach, das Anschauen im Wissen allein zu beherrschen vermag, auch das Anschauen des ersteren ein beherrschtes und bestimmtes sey. Nichts desto weniger aber soll dennoch in der wahren Ehe nichts Getrenntes, sondern vielmehr eine wahre und volle Einheit bestehn.

Im siebenten Verse wird uns dann kurz der Erfolg der That berichtet: „Und es wurden ihrer beiden Augen aufgethan." Sehen wir bloß auf ein äußerliches Verhältniß, so würde mit diesen Worten zunächst nur das erwachende und unterscheidende Urtheil über die bestehende unfreie Lebensverfassung bezeichnet seyn, und das Gleichfolgende würde sich darauf beziehn, daß man diesen neuen gewonnenen Besitz, weil er von den Herrschenden für verboten und strafbar erklärt war, zu verbergen suchte. Fassen wir aber das innere Verhältniß des sich entwickelnden und seiner zuerst gewahr werdenden Verstandesvermögens ins Auge, so fordert eine andere und tiefere Deutung hier ihre Stelle. Was hier von einem Aufthun der Augen gesagt wird, damit ist ein inneres und geistiges Auge gemeint. Es ist das Auge des Verstandes, was sich hier öffnet. Es ist der erste freie Blick, den der Mensch in das Leben und in das Verhältniß desselben thut. Er wird jetzt zuerst, was er in dem vorangegangnen Zustande, wo ihm alles als seyend erschien, nicht konnte, des Lebens als eines möglichen freien Bestimmens ansichtig, und in diesem Gebiete einer

freien Möglichkeit, die erst durch den eignen, unabhängigen Entschluß ausgefüllt werden soll, erscheint ihm das Leben zunächst als ein leeres und bloßes. Die Bedeckung und Ausfüllung durch das Seyn ist hier, wenigstens in einem Punkte, hinweggenommen, und das jetzt von dem Leben gewahr gewordne Geistige stellt sich, im Verhältniß zum Früheren, wie ein Entblößtes dar. Offenbar ist es dieser Gedanke, der unter dem Gewahrwerden der sinnlichen und leiblichen Nacktheit abgebildet ist. Nimmt man aber an, daß das Urgeschlecht wirklich auch leiblich nackend umhergewandelt (was sich jedoch nicht geschichtlich beweisen lassen dürfte, da das Verhältniß einer angestammten sittlichen Bildung, worin alles seine feste Bestimmung hatte, eher ein Andres erwarten läßt. Auch können die rohen und uncultivirten mehr noch in einem Zustande der Wildheit lebenden Völker, die man etwa nackend antrifft, nicht ein Gegenbeweis seyn. Denn offenbar haben wir solche Völker für Abkömmlinge des zweiten Geschlechts zu halten, bei dem sich ein solcher Zustand sehr natürlich erklärt), so würde man zugleich daran zu denken haben, daß diese Nacktheit jetzt mit andern Augen angesehen wurde als vorher. Allein dies wäre doch immer nur etwas Einzelnes von dem vorhin bezeichneten innern Lebensverhältniß, worauf hier ohne Zweifel hingewiesen ist. Und wenn noch hinzugefügt ist: „und sie fügten Feigenblätter zusammen, und machten sich einen Schurz;" so darf auch, dies nicht bloß in einer äußern, sondern ebenfalls in einer innern Beziehung stehn. Wir haben eine symbolische Darstellung vor uns. Stellte sich das Leben, nachdem der erste, freie, aus dem Zustande eines festen Seyns heraustretende Act geschehen war, dem noch ungewohnten Anblick des Menschen als ein bloßes und nacktes dar, so suchte man nun freilich diese Blöße zu decken, wollte das gesehene, leere und freie Gebiet zum ungesehenen machen, und empfand eine eigenthümliche und ungewohnte Scheu. Man hütete sich wohl auch, daß sich die Blöße nicht noch erweitre, daß ein befremdendes Neue nicht noch mehr um sich greife.

Was uns weiter V. 8 — 13 erzählt und ebenfalls bildlich dargestellt wird, knüpft sich, wenn wir die ursprüngliche Wirkung des sich regenden Verstandes auf das Innere aufsuchen, und den Text damit in Verbindung setzen dürfen, an eine gleiche Beziehung. Die That war denn doch gegen den dem ersten Urgeschlechte angebornen Lebenscharakter geschehen, jedoch konnte der Schritt nicht mehr zurückgethan werden. Daher entspringt ein gewisses Gefühl der Reue, und obgleich die That eine unvermeidliche war und nothwendig eintreten mußte, so kam es den Menschen, die sie gethan, in ihrer Anschauungsweise doch auch wieder so vor, als hätten sie ein Unrecht begangen. Und freilich hatten sie das überkommne feste Lebensverhältniß verlassen, hatten gegen die angeborne Eigenthümlichkeit ihres Innern gehandelt. Darum strebte man auch wohl zu dem früheren Zustande wieder zurück, obgleich er, nachdem er einmal durchbrochen war, nie ganz wieder hergestellt werden konnte und auch nicht sollte. Das längere Festhalten an einem Seyn war aber auch nothwendig. Denn hätte sich das erste Geschlecht jetzt schon ganz von dem Princip der Freiheit überwältigen lassen und wäre es etwa völlig zum zweiten Geschlecht übergegangen, so würde das Bindende mit einem Seyn, womit doch die Entwickelung zur Freiheit, um einen innern Halt zu haben, nothwendig verknüpft seyn muß, verloren gegangen seyn, da nicht anzunehmen ist, daß man, bei diesem Uranfange der Geschichte, schon in geistiger Anschauung die Idee des Seyns erfaßt, und alles Handeln darauf bezogen hätte. Es bedurfte also zunächst immer noch einer äußerlichen, sinnlich sich abbildenden Erscheinung des Seyenden, wie dasselbe an dem ersten Geschlecht sich darstellte, was die Stelle des geistigen und in intellectueller Anschauung zu erfassenden Seyns vertrat, und wodurch die Bildung eines für die weitere und folgende Lebensentwickelung nothwendigen Gesetzes allein möglich war. Das Gefühl einer gewissen Reue ist nun in der Erzählung abgebildet, wenn es heißt: daß sich Adam mit seinem Weibe vor Gott, dessen Stimme sie hörten, versteckt habe. Ein an dieses reuige Gefühl sich anknüpfendes Reflectiren, wenn man es so

nennen will, ist in die bildliche Form eines ordentlichen Verhörs eingekleidet, was Gott mit Adam und Eva anstellt. — Die in sich Betroffnen suchen den Gedanken eines Unrechts durch Entschuldigungen hinwegzunehmen, die besonders darauf zurückkehren, daß ein fremder Einfluß sie gegen ihren Willen dazu vermocht habe. — Betrachten wir aber diese ganze Stelle (V. 8—13.) wieder mehr nur in Rücksicht auf ein äußeres und historisches Verhältniß, so möchten wir hier wohl nur das von den Herrschern des ersten Geschlechts gegen diejenigen von ihnen, die sich einem solchen Einfluß des zweiten Geschlechts hingegeben, die den Verstand bei sich hätten einwirken lassen, und sich der bisherigen Ordnung nicht in jeder Rücksicht mehr fügen wollten, geübte gewaltthätige und gleichsam inquisitorische Verfahren bezeichnet finden. Durch das Folgende bestätigt sich dies noch mehr. Daß übrigens auch hier Verhältniße der späteren Zeit auf die Darstellung eingewirkt haben, bedarf kaum erst einer Erwähnung. Ist nun dies aber der Fall, schließt sich das im Text Erzählte der Zeit nach nicht unmittelbar an das ursprüngliche und erste Factum (des sich regenden Verstandes) an, so hätten wir uns dann freilich bei der vorangegangenen geistigen, auf ein abgebildetes, inneres Lebensverhältniß hinsehenden Deutung gleichsam eine Zurückversetzung des späteren Textes in eine frühere Zeit erlaubt, und eine der Zeit nach rückwärts gewendete Anwendung davon gemacht. Aber ein Zusammenhang der spätern und in seiner Gestalt von einem Späteren ausgehenden Darstellung mit dem Früheren und Ursprünglichen ist doch auch wieder füglich nicht zu verneinen. Man hatte das Ursprüngliche und ein damit verknüpftes, inneres Verhältniß nur aus dem Gesicht verloren, ohne es aber zu wissen. Und auf diese Weise entbehrt denn doch auch die obige Deutung nicht ihres Grundes. Die ganze Erzählung schließt sich mit ihrem Inhalt nun einmal an verschiedne Beziehungen an, von welchen jede ihre Erklärung fordert und keine übersehen seyn will. Je nachdem ein Aeußeres oder ein Inneres, was doch nicht voneinander getrennt werden darf, ins Auge gefaßt wird, entsteht auch eine verschiedne Ansicht, die wieder in einem

höheren Einheitspunkte zu verknüpfen ist. Der verschiedne Standpunkt der beiden Geschlechter, von welchen jedes in gewisser Rücksicht sein Recht hatte und das Verhältniß von entgegengesetzten Seiten betrachtete, macht ein solches Verfahren nothwendig.

Im 14ten Verse folgt nun eine Verfluchung der Schlange. Sie ist so gestellt, als beziehe sie sich nur auf das wirkliche Thier, und überdies enthält sie eine Bestimmung über die Gestalt der Schlange, als wäre ihre gegenwärtige Gestalt erst eine Folge ihrer Verfluchung, da sie doch vor diesem Factum gewiß nicht anders gestaltet gewesen ist, als nachher. Offenbar thut sich hier eine ganz freie Beziehung des spätern Erzählers kund, der in die wahre innere Bedeutung des Factums nicht eindrang, und bloß bei der Hülle stehen bleibend, sich vielleicht dergleichen nicht zur Sache gehörige Erweiterungen erlaubte. Jedoch kann, was wir hier dem Erzähler beimessen, auch nur durch den Einfluß der sich fortpflanzenden und unvermerkt Einzelnes umbildenden Tradition geschehen seyn. Uebrigens kann aber die ausgesprochne Verfluchung der Schlange — abgesehen von der fremdartigen und späteren Umbildung — recht wohl als Fluch des ersten über das zweite Urgeschlecht zu verstehen seyn, um dadurch alle zum ersten Geschlecht Gehörigen mit Abscheu und Grauen vor jeder weitern Berührung und Verbindung mit dem zweiten Geschlecht zu erfüllen, und so, vermittelst einer solchen, mit Hülfe herabwürdigender Anatheme, streng gezognen Scheidewand, allen ferneren, die alte Ordnung gefährdenden, Einfluß desselben wo möglich ganz abzuschneiden. — Was ferner V. 15 als wahr und ursprünglich anzunehmen und festzuhalten seyn dürfte, ist der Gedanke des zwischen beiden Geschlechtern von nun an beginnenden Kampfs und der gegenseitigen Feindschaft: „Und Feindschaft will ich setzen zwischen dir (nehml. der Schlange) und zwischen dem Weibe und zwischen deiner und ihrer Nachkommenschaft. Diese wird dir den Kopf zertreten, und du wirst sie in die Ferse beißen." In den folgenden Versen haben sich höchst wahrscheinlich auch noch wieder spätere Zusätze und Erweiterun-

gen mit eingeschlichen. Denn wenn V. 16 dem Weibe gleichsam als Strafe angekündigt wird, daß sie mit Schmerzen Kinder gebären solle, als sey das Gebären vorher völlig schmerzlos gewesen, so hängt auch dies mit einer ganz willkührlichen Combination zusammen. Das Gebären kann den Gesetzen der Natur zu Folge kein andres als ein schmerzliches seyn, und auch alle Thiergeschlechter sind ja diesem Gesetz unterworfen. Eben so haben wir die hier ausgesprochne Unterwerfung des Weibes unter den Mann wohl nicht für rein ursprünglich zu halten. Nur die allgemeine Beziehung mag hier und auch in der folgenden specialisirenden an Adam gerichteten Rede (V. 17—19) zum Grunde liegen, oder sich darin abbilden, daß das Leben für die Folge ein mühvolleres und bedrängteres seyn werde. Die bildliche Darstellung hat sich nur an der doppelten Rücksicht auf das verschiedne eigenthümliche Lebensverhältniß des weiblichen und männlichen Geschlechts bestimmt, und knüpft sich überdies noch, was nicht zu übersehen ist, an die Etymologie von Eva (חַוָּה = חַיָּה Leben, für: die Leben gebende, Mutter aller lebendigen, vgl. V. 20) und Adam (als zusammenhängend und von gleichem Stamme mit אֲדָמָה Erde, daher gleichsam s. v. a. γηγενής Erdensohn, vgl. V. 19) an. Daher schließt sich auch die ganze den Adam treffen sollende Strafe, wie sie hier ausgesprochen ist, an das Verhältniß des Land- und Ackerbaues an, der künftig mit Mühe und Plage verbunden seyn werde.

Das Wahre, der geistige Inhalt des dahinter verborgnen Gedankens, besteht aber darin, daß das Leben, wenn das Freiheitsprincip sich anfängt geltend zu machen, und so ein freies, nicht an und durch sich gebundnes Bestimmen geübt werden soll, allerdings schwieriger und verwickelter wird. Denn das zur Freiheit hinstrebende und sie hervorzubilden bestimmte Leben, macht sich nicht mehr von selbst, wie wenn alles einer einmal bestehenden festen Einrichtung folgt, und unveränderlich an dieselbe gebunden ist, sondern es bedarf des Entschlußes, der That und der Arbeit. Vorher bleibt wandellos alles beim Al-

ten

ten. Jetzt aber handelt es sich um ein Schaffen, es soll ein Neues hervorgebildet werden, ein Leben, was sich fortdauernd durch ein Schaffen und Bilden erneut, und Zwecke und Aufgaben vor sich sieht, die ohne eine gewisse Anstrengung nicht zu lösen sind. Und so muß es nothwendig seyn. Ohne Mühe und Arbeit haben wir nichts in der Welt, und wer dies meinte, hätte das Leben selbst nicht begriffen. Das Leben besteht nur in Mühe und Arbeit. Denn die Zahl seiner Aufgaben ist unendlich, und nach der Lösung der einen tritt immer die andre hin. Aber es soll eine Arbeit von ewigen Folgen seyn, eine Arbeit für eine höhere und stets herrlichere Verkündigung Gottes. Und so betrachtet, wie es sich nicht anders betrachten läßt, wird gewiß diese Arbeit für niemand eine widerwärtige Last oder eine mit Unwillen getragne Beschwerde seyn, sondern in höchster Liebe geübt und vollzogen, wird sie selbst eine Quelle der Seligkeit.

Die bildliche Darstellung des bezeichneten Gedankens, wie sie uns im Texte vorliegt, hängt aber außerdem auch mit gewissen allgemeinen, aus der Urzeit herstammenden, zum Theil auch bildlichen Vorstellungen von einem goldnen Zeitalter, und von der Beschaffenheit und dem Zustande des Lebens in ihm, zusammen, wonach die Menschen ohne die geringste Mühe und Sorge, im größten Reichthum und Ueberfluß der ihnen alles von selbst gewährenden Natur gelebt, und frei von jeglichem Uebel ihre Tage in der süßesten und seligsten Ruhe verbracht hätten, dagegen erst nach dem Ende dieser goldnen Zeit Arbeit, Kummer und Anstrengung aller Art für die Menschen begonnen habe. Man vergleiche Hesiod's Schilderung des goldnen Zeitalters, in seinem dichterischen Werke: ἔργα καὶ ἡμέραι. V. 112 — 120. *)

„Sie lebten wie Götter mit stets unsorgsamer Seele,
Von Arbeiten entfernt und Bekümmerniß. Selber des Alters

---

*) Ὥς τε θεοὶ δ' ἔζωον, ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες,
Νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀϊζύος. Οὐδέ τι δειλὸν

Leiden war nicht. Und immer sich gleich an Händen und Füßen,
Freuten sie sich der Gelage, von jeglichem Uebel entäußert,
Reich an Heerden der Flur, und geliebt den seligen Göttern;
Und wie im Schlaf hinsinkend verschieden sie. Jegliches Gut auch
Hatten sie. Frucht gewährte die Nahrung sprossende Erde
Immer von selbst, vielfach und unendliche; und nach Gefallen
Schafften sie ruhig ihr Werk im Ueberschwange der Güter."

Wenn nach Hesiod das goldne Zeitalter unter der Herrschaft des Kronos Statt fand, so erklärt sich dies auch sehr wohl und hat seinen guten Grund. *Κρόνος* ist bekanntlich nur die jonische Form für *χρόνος*, und bedeutet also die Zeit, (*Ἕλληνες κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον*, sagt **Plutarch** de Iside et Osiride) und jene Bestimmung, wonach das goldne Zeitalter unter den Kronos versetzt wird, schließt ohne Zweifel den verborgnen Gedanken in sich, daß sich in jenem Zeitalter alles gleichsam durch die Zeit selbst gemacht hat. Es hatte alles seine unabänderliche und feste Form. Es bedurfte keines Sinnens und Denkens, keiner freien Entschlüße. Es ging alles durch sich selbst fort, und so herrschte freilich eine selige Ruhe. Diese Herrschaft des Kronos sagt uns zugleich, daß es noch zu keinem freien, sich in sich selbst bestimmenden Bewußtseyn gekommen war. Von der Zeit und von dem, was durch sie bestand und da war, vermochte man sich noch nicht zu trennen. Es gab daher auch für das Bewußtseyn kein andres als ein Bestimmtes, so wie es selbst nur eine gegebne Bestimmtheit war. Auch schildert Hesiod dann auf entgegengesetzte Weise die nachher folgenden und in Abstufungen immer mehr von jener ursprünglichen Seligkeit herabsinkenden Zeitalter, das silberne,

---

Γῆρας ἐπῆν. Αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
Τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων,
Ἀφνειοὶ μήλοισι, φίλοι μακάρεσσι Θεοῖσι.
Θνῆσκον δ' ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι. Ἐθλὰ δὲ πάντα
Τοῖσιν ἔην. Καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
Αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον. Οἱ δ' ἐθελημοὶ
Ἥσυχοι ἔργα νέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.

(V. 127—142) das ehrene (V. 143—155), und das eiserne (V. 174—201), und zwischen den beiden letzteren auch noch ein Zeitalter der Heroen (V. 156—173). Der unter den Menschen beginnende Kampf und die Zwietracht tritt darin besonders als verderbend und unheilbringend hervor. Näher können wir hier auf die hesiodischen Darstellungen nicht eingehn. — Die Indier nehmen ebenfalls vier Weltalter an, Yug's genannt, nach deren Stufenfolge Welt und Menschen immer mehr ausgeartet sind. Die drei ersten Weltalter sollen bereits verflossen seyn, und die Menschen sich jetzt in dem vierten befinden. — Vgl. noch Ovid's Verwandelungen Buch 1. V. 89 fgg.

Man wird nun noch fragen können, ob in solchen Schilderungen einer goldnen Zeit, wo selbst die sichtbare und sinnliche Natur eine ganz andre, beglückendere und reichere gewesen, und erst nachher sich verschlechtert habe und verarmt sey, außer einer gewissen darin verborgnen innern und geistigen Beziehung, nicht auch ein historisch wahres Verhältniß als zum Grunde liegend anzunehmen sey. Unbedingt mag ich dies nun auch nicht verneinen, etwas Wahres erkenne ich auch darin an, nur bedarf es gar sehr der gehörigen Beschränkung. Daß das Bild in der spätern Vorstellung unwillkührlich auf mancherlei Weise ausgeschmückt und verschönert worden, ist gewiß einzuräumen. Die Natur an sich selbst, ihrer ganzen innern Beschaffenheit nach, hat sich auch schwerlich verändert. Ihre schaffende Kraft ist wohl dieselbe geblieben. Aber der nachher beginnende Krieg und Kampf, der einem höheren Weltgesetz nach nicht ausbleiben konnte, mußte freilich auch nicht selten verheerend und zerstörend auf die Natur, auf ihre Erzeugniße und auf ihre Fruchtbarkeit einwirken. Ihr Reichthum mochte wohl da und dort vernichtet, ihr Seegen gehindert und unterbrochen werden. Und so gewann sie denn oft eine verschlechterte Gestalt, und zur Wiederherstellung eines Besseren bedurfte es Zeit und Mühe. Obwohl sich nun die Natur in sich selbst nicht verschlechtert hatte, so glaubte man doch in dem äußeren Schein ein Merkmal davon zu finden, und in den Schilderungen der Vorzeit bildete

man nun auch die Natur als eine weit reichere und vortrefflichere ab. Dazu kommt nun aber noch dies, wodurch sich der Ursprung und die Entwickelung dieser ganzen Vorstellungen noch mehr erklärt, daß das erste Urgeschlecht, — worauf auch alle alte Ursagen von einem Paradiese hinweisen, — seine Wohnsitze höchst wahrscheinlich in der herrlichsten, reichsten und fruchtbarsten Gegend der Erde hatte. Als nun aber das erste Urgeschlecht mit dem zweiten in Berührung gekommen, als es seine ursprünglichen Wohnsitze verließ oder verlassen mußte, so kam es zum Theil in minder reiche und fruchtbare Gegenden, die gegen jene zurückstanden, und wo es einrr größeren Sorge und Pflege des Ackers bedurfte, um der zum Leben nöthigen Mittel nicht zu entbehren. Auch das Klima, worin das erste Urgeschlecht seine Heimath hatte, war ohne Zweifel das angenehmste, mildeste und frei von widrigen Einflüssen auf den menschlichen Körper, so daß es beinahe keines Schutzes gegen dasselbe bedurfte. Auch dies hatte sich mit dem Verlassen der ersten Heimath zum Theil geändert. Und eine Beziehung darauf ist wohl im 21sten Verse zu finden, wo wir sehen, daß für den Menschen eine vollständigere und mehr schützende Bedeckung nothwendig war. „Und Gott der Herr machte Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen und bekleidete sie damit.“ Der vorliegende Text der Erzählung weist übrigens mit dem Ausdruck כְּתֹנֶת auf eine Zeit hin, wo bereits Kleider von leinenen Zeugen gewöhnlich waren. Denn כֻּתֹּנֶת hängt offenbar mit dem arabischen كَتَّن Lein, Linnenzeug zusammen; auch ist قُطْن, قُطُن Baumwolle, und davon verfertigte Zeuge, Kattun, zu vergleichen.

Der 22ste Vers enthält eigentlich keinen neuen Gedanken. Ueber die ersten Worte fügen wir zunächst nichts hinzu. Sie sind schon zu Vers 5. erklärt, und sprechen nur, was dort noch als künftig bezeichnet ward, hier als wirklich geschehen aus: „Adam ist geworden, wie Einer von uns, und erkennt das Gute und Böse.“ Jedoch ist hier noch Mehreres zur Verdeut-

lichung und zum bessern Verständniß des Ganzen nachzutragen, so wie auch manches Einzelne der Erläuterung noch bedarf. — Daß die Genesis nicht ein zusammenhängendes geschichtliches Ganze bildet, sondern zum Theil aus einzelnen getrennten Stükken besteht, ist anerkannt, und wenn wir diese Annahme auch für uns und für unsre Erörterungen geltend machen, so wird uns hoffentlich dieses Recht niemand bestreiten, obgleich hier nicht der Ort einer weitern Beweisführung ist. — Das dritte Kapitel erscheint zwar mit seinem geschichtlichen Inhalte als ein besondrer und eigner Abschnitt, ist aber von dem Vorhergehenden doch nicht völlig zu trennen, und bildet mit Kap. 2, 4—25 ein zusammengehöriges Stück. Die bindenden Beziehungen sind sichtbar genug, und besonders hängt die ganze im dritten Kapitel enthaltne Erzählung mit dem Kap. 2, 17 aufgestellten Verbote deutlich zusammen. Allein Kap. 1, 1—2, 4 bildet unverkennbar ein für sich bestehendes und ursprünglich getrenntes Stück, wie dies sowohl an dem verschiednen Charakter der Erzählung, als an dem Inhalte selbst ersichtlich ist. Denn die Schöpfungsgeschichte kann in einem und demselben Stück doch nicht doppelt erzählt seyn. Wir werden von dieser Trennung nachher eine bedeutende Anwendung machen. In Rücksicht auf den Abschnitt Kap. 2, 18—25 ist aber noch zu bemerken, daß er zwar von dem Stücke selbst, wie es uns jetzt vorliegt (Kap. 2, 4—3, 24) nicht getrennt werden darf, aber doch auch, als eine für sich bestehende Erklärung über die Schöpfung des Weibes, wie eingefügt erscheint. Wenigstens tritt von der im Uebrigen bemerkbaren und herrschenden Tendenz hier nichts hervor, und er schließt sich derselben nicht innerlich an. Der in diesem kleinen Abschnitt enthaltne Gedanke scheint ursprünglich nicht von einer gleichen und einigen Grundbeziehung mit dem Uebrigen ausgegangen zu seyn. Es ist dies nicht ganz gleichgültig, und wird hier deshalb bemerklich gemacht, damit man nicht etwa aus diesem Abschnitte unsrer ganzen Entwickelung und Auseinandersetzung etwas entgegenstellen und einen möglichen Einwurf davon hernehmen zu können vermeine. Eine äußerliche Bestätigung für unsre Ansicht — abgesehen von dem

Ergebniß einer auf das Innere und auf den Gedanken gerichteten Kritik — liegt aber darin, daß in dem Folgenden auf das Eigenthümliche und Charakteristische der hier erzählten Schöpfung des Weibes weiter gar keine Rücksicht genommen ist, obgleich dies doch in Beziehung auf Adam und auf die erzählte Art seiner Schöpfung geschieht. Vergl. Kap. 3, 19 mit Kap. 2, 7. — Auch kann Kap. 3, 20 sogar zum förmlichen Beweise dienen, daß Kap. 2, 18 — 25 nicht als ein ursprünglicher und integrirender Bestandtheil des ganzen Stücks, sondern als anderweitig eingefügt zu betrachten ist. Kap. 3, 20 erscheint zwar auch etwas unverbunden, und wird gewissermaßen wie eine Parenthese anzusehn seyn. Aber dieser Vers gehört doch hierher, und man würde unrecht thun, ihn etwa herauswerfen und wo anders hinbringen zu wollen. Auch fehlt es nicht an einem Anknüpfungspunkt. Indem nehmlich V. 19 deutlich auf den Namen des Adam und auf die Bedeutung desselben Beziehung genommen ist, so wird bei dieser Veranlassung gleichsam nachholend (V. 20) hinzugefügt, welcher Name dem Weibe des Adam gegeben worden, und was die Bedeutung desselben sey. Adam nennt hier also sein Weib Eva, und es wird demselben dieser Name hier beigelegt, als sey noch von gar keiner dem Weibe ertheilten Benennung die Rede gewesen. In dem eingefügten Abschnitt ist nun aber V. 23 schon die Bezeichnung אִשָּׁה wie eine besondre von Adam ausgegangne Namensertheilung behandelt und ihm selbst in den Mund gelegt. „Sie soll Männin (אִשָּׁה) genannt werden, weil sie vom Manne (אִישׁ) genommen ist.“ Dieser Abschnitt kann also durchaus nicht ursprünglich mit dem Ganzen verbunden gewesen seyn. Die Reflexion V. 24: „Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und sie werden ein Fleisch seyn;“ verräth sich auch als herrührend aus einer ganz andern Zeit. Zwar finden wir auch im 3ten Kapitel das Wort אִשָּׁה gebraucht, aber auf ganz indifferente Weise, indem es einmal das gewöhnliche Wort ist für **Weib**, und man eben kein andres dafür hatte. Unmöglich

kann man also in dem gezwungnen und indifferenten Gebrauch dieses Worts eine wirkliche und bestimmte Beziehung auf die vorher erzählte Geschichte der Schöpfung des Weibes entdecken, und daraus etwas gegen unsre Behauptung und Ansicht hernehmen wollen. Der 25ste Vers in Kap. 2 scheint dann aber erst hinzugekommen zu seyn, zur Zeit als dieser Abschnitt mit dem Uebrigen wirklich verbunden ward, indem man aus dem folgenden 7ten Verse in Kap. 3 die Nacktheit betreffend eine Beziehung heraufnahm, und sie wie einen vorbereitenden Gegensatz hier anknüpfte, wozu auch der Ausdruck בָּשָׂר אֶחָד Ein Fleisch noch Veranlassung geben mochte. Auch kann in dem Worte ערום eine bindende Beziehung liegen, welches Wort Kap. 3, 1 in geistiger, hier aber (Kap. 2, 25) in sinnlicher Beziehung steht. Es sieht fast wie ein Wortspiel aus. Uebrigens ist das Stammwort nicht ein verschiednes, und עָרוֹם nackend, und עָרוּם klug, listig kehrt auch auf eine und dieselbe Grundbedeutung zurück. Das Stammwort ערם umschließt nur eine doppelte, eine sinnliche und geistige Beziehung. Das Klug seyn ist auch wie eine Entblößung gedacht, wie das Abwerfen von einer Hülle und Decke, durch die man vorher nicht hindurchblicken konnte. Dieser Zusammenhang der Bedeutungen kann auch zur Bestätigung der zu Kap. 3, 7 gegebnen Erklärung dienen.

Nachdem nun Kap. 3, 22. der einen ärgerlichen Unwillen in sich schließende und auf das bewußte Factum als wie auf ein großes verübtes Verbrechen hinsehende Ausspruch „Adam ist geworden wie Einer von uns, und erkennt das Gute und Böse" vorangestellt worden, so heißt es dann bis V. 24. weiter: „Damit er nun aber nicht etwa seine Hand ausstrecke, und sich an dem Baum des Lebens vergreife und davon esse und ewig lebe, so schickte Gott der Herr ihn fort aus dem Garten Eden, die Erde zu bearbeiten, wovon er genommen war, und er vertrieb den Adam, und stellte an der Ostseite des

Gartens Eden die Cherubim mit einem blitzenden und zuckenden Schwerdte hin, den Weg zum Lebensbaum zu bewachen." Offenbar haben wir hier einen Bericht vor uns von den kräftigen und mächtigen Vorkehrungen, die man von Seiten des ersten Geschlechts traf, um sich gegen die Einwirkungen des zweiten Geschlechts für die Zukunft wo möglich ganz sicher zu stellen, und zu verhindern, daß der nachtheilige Einfluß nicht etwa noch mehr um sich greife. Darum wird der durch diesen Einfluß bereits ergriffne und gleichsam für angesteckt gehaltne Adam ganz aus Eden vertrieben. Es fragt sich zunächst, was wir unter dem Baume des Lebens, der doch hier als ein besondrer Baum, neben dem Baume der Erkenntniß erscheint, von welchem Adam bereits gegessen, zu verstehen, und wie wir beide voneinander zu unterscheiden haben. Daß aber ohnerachtet der nöthigen Unterscheidung beide auch eine sehr genaue, gegenseitige Beziehung aufeinander haben, kann man deutlich aus K. 2, 9. sehen, wo beide in der Mitte von Eden als nebeneinanderstehend erscheinen, und unmittelbar zusammen erwähnt werden. Bei dem Baume des Lebens liegt nun freilich die geistige Idee des Lebens zum Grunde. Aber diese Idee ist ungesehen. In der Urzeit stellte sich alles in einer unmittelbaren wirklichen Anschauung dar, und wurde auch nur in dieser gefaßt. Von einem bestimmten Unterscheiden eines Sinnlichen und Geistigen, eines Sichtbaren und Unsichtbaren war nicht die Rede. Wir müssen daher, um das historisch richtige Verständniß des Lebensbaums zu gewinnen, an ein im Wirklichen liegendes Verhältniß anknüpfen. Da nun die Beziehung aufs Leben doch nothwendig festzuhalten ist, so kann mit dem Lebensbaum offenbar nur das wirkliche und wirklich gelebte Leben gemeint seyn. Dieses Leben aber hat, wie wir gesehen haben, gleich ursprünglich eine bestimmte und feste Verfassung, die sich nicht erst bilden darf, sondern als eine gegebne und seyende schon da ist. Es trägt seine unmittelbare und unveränderliche Ordnung und Einrichtung an sich. Also kann der Lebensbaum auch nur von dieser festen und angebornen Urverfassung des wirklichen Lebens, wie

sich dieselbe beim ersten Urgeschlecht vorfand, verstanden werden. Es ist der ganze durch sich seyende, ursprüngliche Lebenszustand damit bezeichnet. Darauf führt auch schon der Name des Gartens, Eden, worin der Baum steht, ganz deutlich hin, was hier zur Bestätigung noch bemerkt werden muß. Denn das Verbum עדן steht ursprünglich von einem festen und dauernden Aufenthalte an einem Orte. Auch im Arabischen wird عدن gebraucht für: firma et perpetua mansio. Die Bedeutung: Annehmlichkeit, Lieblichkeit knüpft sich erst als eine folgende daran an. Denn wo der Mensch fest und sicher wohnt, da ist ihm behaglich, und es verbindet sich damit ein Gefühl des Wohlbefindens, des Angenehmen, der Lust. Als Beweis dafür aber, daß diese Bedeutung erst eine zweite ist, kann auch noch angeführt werden معدن fodina metalli, ein Erzgebirge, wo das Erz als eine feste und unbewegliche Masse sein Lager hat. Dies ist doch unmöglich von dem Begriffe der Wonne und Lust abzuleiten, sondern hängt unverkennbar mit der Bedeutung: wo fest seyn, fixus mansit aliquo loco zusammen.

Die Bedingung, diesen ursprünglichen Zustand zu sichern, und ihn in seiner Unveränderlichkeit zu erhalten, war nun die Absonderung von jedem fremdartigen Einfluß, das strenge Ausscheiden aller Freiheit, die sich diesem Zustande etwa nicht zu fügen und irgend etwas daran zu verletzen geneigt seyn möchte. Dieser gefürchtete Einfluß, diese für gefährlich geachtete Freiheit war ferner nur dadurch abzuhalten, daß man jede Regung des Verstandes zu verhindern und auf alle Weise zu unterdrücken bemüht war. Denn wo der Verstand durchbricht, wo das Streben der Einsicht und der Erkenntniß erwacht, da ist auch der Weg zur Freiheit gefunden. Da beruhigt sich der Mensch nicht mit der abweisenden Erklärung, daß etwas einmal so sey und so seyn müsse, sondern er fragt nach Gründen, er will verstehn und begreifen, und indem ihm ein freies Bild der Erkenntniß entsteht, geht er dann darauf aus, das Leben

nach diesem Bilde zu formen und zu gestalten. Deshalb sollte nun alle Erkenntniß gelten als ein verwehrtes und strafbares Gut, und man glaubte das Leben, d. h. die Seynsverfassung, nur dadurch schützen zu können. Wegen dieses engen Zusammenhangs erscheint nun auch der Baum der Erkenntniß unmittelbar neben dem Lebensbaum, obwohl er ein durchaus unzugänglicher seyn soll. Warum aber, könnte man fragen, kommt der Erkenntnißbaum in dieser Darstellung überhaupt zum Vorschein, warum bleibt er nicht, da man die Erkenntniß doch völlig verbannen wollte, lieber ganz unerwähnt? Allein darauf ist zu erwiedern, daß die Erkenntniß, der Verstand (auch hier zeigt sich ein aus der spätern Erfahrung in die frühere Zeit Uebertragnes) doch einmal da war, daß sie sich in ihren ersten Regungen und Aeußerungen, in ihren von dem zweiten Geschlecht ausgehenden Wirkungen schon gezeigt hatte. Also konnte der Erkenntnißbaum nicht ganz mit Stillschweigen übergangen und völlig unsichtbar gemacht werden, was freilich schon eine üble Sache war. Man suchte die Hülfe nur in dem strengsten und drohendsten Verbot, jemals davon zu genießen. — Aber es läßt sich hier auch noch eine höhere, sittliche Beziehung anknüpfen, und ein geistiger und intellectueller Grund auffinden, weshalb der Erkenntnißbaum unmittelbar neben dem Lebensbaume zu stehn kommt. — Fassen wir nehmlich den Lebensbaum nicht bloß in jener beschränkten, auf einen festzuhaltenden Zustand des Seyns gerichteten Beziehung, sondern in einem weiteren Sinne, und sehen wir auf die göttliche und ideale Bestimmung des Lebens zur sittlichen Freiheit hin, so ist diese Bestimmung ohne die Erkenntniß, ohne die Entwickelung des Vernunftvermögens gar nicht zu erreichen. Zum Leben als einem freien und göttlichen, wozu es doch werden soll, gehört also auch mit absoluter Nothwendigkeit die Erkenntniß, und der Baum der Erkenntniß ist daher von dem Lebensbaum ganz unzertrennlich. — Wenn nun im Texte die Besorgniß ausgesprochen ist, daß Adam auch von dem Lebensbaum brechen und so ewiglich leben möchte, so ist dies nur eine Bezeichnung des Gedankens, daß, wenn der Einfluß des Verstandes und Freiheitsprincips immer weiter um

sich greifen sollte, der ganze ursprüngliche Lebenszustand, die bestehende Urverfassung, höchlichst gefährdet seyn, und am Ende wohl gar ganz aufgehoben und umgestürzt werden möchte. Alsdann wäre auch das Fortwirken der freien Erkenntniß nie mehr zu hemmen, und das aus ihr sich entwickelnde dem Seyn entgegengesetzte und aus ihm stets hinausstrebende Leben verewigt. Solchem Unheil zu wehren, mußte nun also Adam gänzlich aus Eden vertrieben werden.

Wir müssen aber noch näher sehn, wie es sich mit dieser Vertreibung verhält. — Adam, als der durch fremden Einfluß mit der Eva verleitete, erscheint hier, wie dies auch schon aus der vorangegangnen Entwickelung deutlich seyn muß, nicht als Repräsentant des ganzen ersten Urgeschlechts, sondern, wenn auch vorher zu ihm gehörig, durch die trennende Einwirkung des zweiten Geschlechts, der er nicht widerstanden, schon im Gegensatze mit jenem, und ihm gegenüber gestellt. Adam erscheint als ein Abgefallner, im Gegensatze gegen andre, die es noch nicht waren. Die eigentlichen Repräsentanten des ersten Geschlechts, die nur das Bestehende festhalten wollen, treten hier unter der Person Gottes auf, und die ihm in den Mund gelegten Worte enthalten nur die Grundsätze und Maximen dieses ersten Geschlechts. Daß wir also bei der vorliegenden Urkunde (Kap. 3.), — wenn wir es so nennen wollen, — oder alten Erzählung, nicht daran zu denken haben, als hätten zu der in ihr bezeichneten Zeit nur zwei Menschen, Adam und Eva gelebt, ist gewiß, und versteht sich gewissermaaßen von selbst. Von dieser durch die richtige Auffassung der erzählten Geschichte durchaus nothwendigen Voraussetzung sind wir schon überall bei dieser ganzen Erklärung ausgegangen. Die Annahme von zwei Urgeschlechtern schließt ja diese Behauptung schon in sich. Auch die Namen Adam und Eva (Kap. 3) sind wohl mehr als Collectivbenennungen anzusehn, für eine, so wie hier beschrieben worden, gesinnte Mehrzahl. אָדָם heißt hier gewissermaaßen s. v. a. τις oder τινές. Im folgenden Kapitel findet sich aber auch eine ganz bestimmte Spur, daß selbst der Erzäh-

ler schon eine größere Menschenmenge auf Erden annahm. Wir könnten sonst Kap. 4. V. 14 dem Kain die Worte in den Mund gelegt werden: „— und jeder, der mich findet, wird mich tödten." Die Antwort im folgenden Verse schließt dieselbe Beziehung in sich. — Adam, oder die mit diesem Namen bezeichnete unbestimmte Mehrheit, scheint übrigens zu einer der geringeren und niederen Klassen der in dem Urstaate verbundnen Menschen gehört zu haben. Denn auch in Eden, in dem Urstaate des ersten Geschlechts, im goldnen Zeitalter, wie es die spätere Zeit dafür hielt, im Paradiese haben wir keine völlige äußerliche Gleichheit der Menschen anzunehmen. Auch hier fanden schon manche, und zwar bedeutende Unterschiede Statt. Stand und Rang war nicht gleich. Auch hier gab es schon Hohe und Niedere, Vornehme und Geringe. Die Trennung in verschiedne Kasten scheint schon aus der Urzeit herzurühren, und hängt mit ihr zusammen. Nur war man sich in der Zeit vor dem Erwachen des Verstandes des Unterschieds nicht in der Art bewußt, daß z. B. die niederen Klassen das Drückende davon frei und innerlich gefühlt und aus ihrem Verhältniß herauszukommen getrachtet hätten. Man kam mit der Erkenntniß über das Seyn nicht hinaus. Die so sehr preisenden Schilderungen der Urzeit werden wir übrigens vorzugsweise auf die ersten und vornehmen Klassen zurückzuführen haben, die, als der Verstand bei dem ersten Geschlechte noch schlief und schlummerte, als noch keine Berührungen mit dem zweiten Geschlecht Statt gefunden, für die Bewahrung und Fortführung des alten Zustandes, der sich von selbst erhielt, nicht nöthig hatten, etwas zu thun, sondern in sorgloser und behaglicher Ruhe und Sicherheit und im Genusse aller äußeren Güter ihr Leben hinbringen konnten. Auf diese selige Ruhe, auf diesen ungestörten Zustand, wo alles beim Alten blieb, sind die reizenden Gemählde der goldnen Zeit größtentheils zu beziehen. Nachher aber, als einige anfingen, auf einen andern möglichen Zustand hinzusehn, und das Bisherige doch auch als drückend und lastvoll inne wurden, da bedurfte es der Achtsamkeit und der Thätigkeit und auch wohl mühsamer Anstrengung, die bestehende Einrichtung und Verfassung zu

sichern und festzuhalten. Man mußte wachsam und auf der Hut seyn, um nicht Verluste zu leiden und überlistet zu werden. Die Sache war nicht mehr so leicht wie vorher. — Die Rücksicht auf diese schon im Urzustande Statt findende Verschiedenheit führt uns hier noch auf eine erklärende Bemerkung zu den Worten: „Adam ist geworden, wie Einer von uns.“ Zuvor ist aber dabei noch des bezeichnenden Ausdrucks zu gedenken: „wie Einer von uns,“ worin sich nicht undeutlich die Beziehung auf eine dem Adam sich gegenüberstellende Mehrheit, auf eine unter sich eigenthümlich verbundne Corporation zu verrathen scheint, obwohl wir an sich schon wissen, an wen wir bei den Worten zu denken haben. Allein der significante Ausdruck kommt hier noch zu Statten. Das Bezeichnende finde ich nicht eben in מִמֶּנּוּ, wenn man dies für sich nimmt, da man das Pluralsuffix in die Kategorie des sogenannten Majestätsplural bringen könnte. Aber das voranstehende אַחַד läßt sich dahin nicht beziehen, und dieser mit dem Begriffe der Theilbarkeit zusammenhängende Ausdruck weist offenbar darauf hin, daß bei dem Pluralpronomen in מִמֶּנּוּ an ein aus Mehreren zusammengesetztes Ganze zu denken ist. Fassen wir nun bei den Worten: „Adam ist geworden, wie Einer von uns“ nicht bloß ein inneres, sondern ein äußeres und historisches Verhältniß, was zugleich damit bezeichnet ist, in das Auge, so begegnet uns noch die Frage, worin denn, äußerlich genommen, dieses Gleichwerden oder Gleichwerden wollen des Adam bestanden habe. Und darauf glauben wir nun eben die Antwort geben zu können, daß hier ein Anspruch auf gewisse Rechte, deren die niedern Stände entbehrten, und die man ihnen vorenthielt, oder das Verlangen der Aufnahme eines niederen Standes in einen höheren gemeint sey. Indem dies nun aber ebenfalls zu einer Auflösung des Urzustandes hinführt und hinführen mußte, so glaubte man jede solche Forderung durchaus abweisen zu müssen. Keins der geringer geachteten und für verworfen gehaltnen Geschlechter sollte in den höheren Aufnahme finden, und solch ein Gefahr drohendes Beginnen hoffte man am besten dadurch für immer abweh-

ren zu können, daß die Anmaaßenden aus dem Staate ganz hinausgestoßen und vertrieben wurden. So geschah es nun nach der Erzählung auch dem Adam, welche Vertreibung wir also ganz wörtlich zu verstehen haben.

Die Verschiedenheit und Ungleichheit der Geschlechter im Urstaat oder in der Verfassung des ersten Urgeschlechts giebt sich ebenfalls in den vorliegenden mosaischen Urkunden in nicht undeutlichen Spuren, ja ganz klar zu erkennen. Es liegt uns hier ob, sie kurz nachzuweisen. Wir haben in den ersten zwei Kapiteln der Genesis eine doppelte Schöpfungs-Geschichte vor uns, die erste: Kap. 1, 1—2, 3; die zweite Kap. 2, 2—17. Den kleinen Abschnitt Kap. 2, 18—25 glauben wir, aus den oben entwickelten Gründen, als einen besondren zur ersten Erzählung gehörigen Nachtrag, als eine ausführlichere Abbildung dessen, was Kap. 1, 27 nur mit einem einzigen Worte von der Schöpfung des Weibes gesagt ist, betrachten zu müssen. — Beide in dieser zwiefachen Schöpfugs-Erzählung enthaltnen Sagen sind gewiß uralt. Wie erklärt sich aber diese Zwiefachheit und Verschiedenheit? Den Grund davon glauben wir nun eben in jener ursprünglichen Ständeverschiedenheit zu finden, und der merkwürdige verschiedne Charakter der zwei Schöpfungserzählungen liefert einen ganz deutlichen Beweis. Jene Ständeverschiedenheit, damit sie eine unwandelbare wäre, sollte nehmlich schon durch die Schöpfung selbst als geheiligt und in ihr begründet erscheinen. Beide Erzählungen rühren übrigens sicher erst aus der Zeit einer erfolgten Trennung her, aber haben ohne Zweifel von den herrschenden Geschlechtern ihren Ursprung genommen. Die erste Erzählung enthält nehmlich die Sage von der Schöpfung der vornehmen und für edler gelten sollenden Geschlechter. Nur diese ersten und hohen Gechlechter sind von Gott zu seinem Bilde geschaffen (V. 26. 27); woran sich zugleich das Herrschaftsrecht über die Welt knüpft. „Und Gott sprach: Wir wollen Menschen schaffen nach unsrem Bilde, nach unsrem Gleichniß; und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde. Und Gott schuf die Menschen nach seinem

Bilde, nach seinem Bilde schuf er ihn." Auch im 28sten Verse ist noch wieder des Herrscherrechtes gedacht. Aber von irgend einer Beschränkung, von einem Verbot ist nicht die Rede. Alles steht ihrem Gebrauch unbeschränkt offen. Kap. 2, 19 spricht sich eine gleiche Beziehung aus. Wenigstens dürfen wir, was hier gesagt wird, wie alle Thiere dem Menschen vorgeführt werden, daß er ihnen Namen gebe, wohl damit in Verbindung setzen. An dieses Nennen und Bestimmen knüpft sich die Idee des Herrschens. Zugleich ist zu bemerken, wie auch hier die Annahme einer Ursprache zum Grunde liegt. — Wie ganz anders lautet dagegen der Inhalt in der zweiten Schöpfungssage, (Kap. 2, 4 — 17) die sich auf die niedern und für geringer geachteten Geschlechter bezieht! Da ist nicht davon die Rede, daß sie zum Bilde Gottes bestimmt seyn. Sie erscheinen wie aus einer schlechtern Masse gebildet. Nur aus einem Erdenklos sind sie geformt. Kap. 2, 7. „Und Gott bildete den Menschen aus Staub von der Erde, und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens. Und der Mensch ward zur lebendigen Seele." An ein den Menschen zukommendes Recht des Herrschens ist hier gar nicht gedacht. Es wird gleich ein strenges Verbot für sie aufgestellt, und ein unbedingter Gebrauch der Güter der Welt steht ihnen nicht zu. Statt des Herrschens sind sie vielmehr ursprünglich zum Dienste bestimmt, zur Arbeit, zur Bebauung des Feldes, wie dies ausdrücklich Vers 15 bemerkt ist: „Gott setzte den Menschen in den Garten Eden, ihn zu bearbeiten und zu bewachen." Sie scheinen hier zugleich zum leiblichen Schutz und zur Vertheidigung gegen fremde Angriffe bestimmt zu seyn. Mit dieser Bestimmung des Dienens und Arbeitens scheint dann auch Kap. 3, 19 wieder in Beziehung zu stehn. Nur soll die Existenz für die Zukunft noch bei weitem erschwert seyn. „Verflucht — heißt es V. 17 — 19, — sey der Acker um deinetwillen, mit saurer Mühe sollst du dich davon nähren dein Lebelang. Dornen und wucherndes Unkraut soll er dir wachsen lassen, und mit Kräutern des Feldes (oder mit wilden Kräutern) sollst du dich nähren. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brod essen, biß daß du wieder

zur Erde wirst, wovon du genommen bist. Denn Staub bist du und sollst wieder zu Staube werden." In diesen letzten Worten giebt sich auch ganz deutlich zu erkennen, wie in die angenommne Bildung des Menschen aus Erde eine herabsetzende Beziehung hineingelegt wird. Auch in V. 23 liegt noch wieder eine gleiche Beziehung zum Grunde. — Wie steht es denn aber, könnte man hier beiläufig fragen, mit der Schöpfung des zweiten Urgeschlechts? — In jenen Schöpfungssagen ist offenbar gar keine Rücksicht auf dasselbe genommen, und es erklärt sich dies auch, wenn man das Verhältniß beider Urgeschlechter betrachtet, aus hinreichenden und leicht abzusehenden Gründen. Es konnte sich genau genommen im zweiten Geschlecht, seinem Charakter nach, nichts von solchen Schöpfungssagen erhalten. Bei dem Mangel eines Festen und Bestehenden konnte sich bei ihm eine Tradition füglich nicht bilden. Sein Ursprung muß übrigens natürlich als ein gleich göttlicher gedacht werden, wie der des ersten Geschlechts, nur mit ursprünglich verschiednen Anlagen. An jedem Menschen soll seiner wahren und höchsten Bestimmung nach ein Bild Gottes erscheinen. Und was daher Kap. 1, 26. 27 gesagt wird, daß der Mensch von Gott nach seinem Bilde geschaffen sey, — mag es auch historisch eine beschränktere Beziehung haben, — ist doch ideell auf alle Menschen ohne Unterschied zu beziehen. — Beide Geschlechter, wissen wir, waren ja nothwendig zum möglichen und wirklichen Beginn der Geschichte.

Es bleibt uns noch der 24ste Vers im dritten Kapitel zur Erläuterung übrig. — Adam wird wirklich vertrieben, und an der Ostseite von Eden werden die Cherubim hingestellt, mit einem blitzenden und zuckenden Schwerdt, den Weg zum Lebensbaume zu bewachen. Was dieses Bewachen des Weges zum Lebensbaume betrifft, so ist die nöthige Erklärung in dem Obigen wohl schon genügend enthalten. Ist aber die Vertreibung zugleich als eine wirkliche zu verstehn, so haben wir natürlich auch bei diesem Bewachen die Absicht zu denken, die Ausgestoßnen für immer an der Rückkehr nach Eden, an der Wiedervereinigung mit dem Urstaate zu verhindern. Es fragt

sich

sich nur noch, wen wir unter den **Cherubim** zu verstehen haben. Nach dem Bisherigen kann die Erklärung nicht schwer seyn, und die Etymologie, die philologische Bedeutung leistet dabei erwünschte Hülfe. Wir glauben unter den Cherubim durchaus nichts Andres verstehen zu können als **Mächtige**, **Starke**, und es ist dabei ohne Zweifel auf bestimmte und wirkliche Personen hingesehn, die von Seiten der vornehmen und herrschenden Geschlechter bestimmt waren, die bestehende alte Verfassung, den Staat, vor jeder Gefahr zu sichern und jeden Angriff abzuwehren. Es ist die aufgestellte Vertheidigungs- oder Kriegsmacht, die man nöthig zu haben glaubte. (So ließe sich am Ende schon hier die erste Spur eines stehenden Heeres entdecken, welche Bemerkung man nur nicht mißdeuten darf.) Das blitzende und zuckende Schwerdt, womit die Cherubim als versehen beschrieben werden, weist ja ganz deutlich hin auf eine sinnliche Macht. Im Syrischen hat nun auch, — nach der Angabe von **Castellus** in seinem Lex. heptaglotton (vergl. auch sein aus diesem Werke ausgezognes Lex. hebr. S. 326), welche Angabe auch **Spencer*** (de legibus Hebraeor. ritualibus l. III. Ed. 3. Lips. 1705. S. 1110) durch die Aussage der Wörterbücher (lexicorum fide) für bestätigt erklärt, — ܟܪܘܒ die Bedeutung magnus, potens, fortis, und ܟܪܘܒܘܬܐ heißt s. v. a. vis, fortitudo. **Gesenius** sagt zwar, daß diese Bedeutung aus den Originallexicis nicht erweislich sey; wenn er aber doch hinzufügt, daß in diesen Lexicis die Cherubim erklärt werden durch **Mächte**, virtutes, δυνάμεις so widerspricht er dadurch seiner eignen Behauptung, und stellt sie selbst als eine falsche und irrige hin. Denn eine Macht ist doch auch wohl eine mächtige, starke. Der syrische Lexicograph **Abulhassan Bar Bahlul** (lebte um das J. 965) erklärt auch nach der Angabe von **Castellus** das syrische ܟܪܘܒܐ durch das arabische قُوَّة, robur. Auch sagen die Rabbinen, daß es von einem Großen und Mächtigen stehe, בִּגְדוּלָּה, in Beziehung auf seine Größe und Macht. — **Ezechiel**, Kap. 28.

V. 14 ist die Beziehung auf den Begriff der Macht ebenfalls klar und unläugbar. Denn offenbar wird hier mit der dem Könige von Tyrus beigelegten Benennung Cherub, wie auch aus dem Zusammenhange deutlich erhellt, die Größe und Macht desselben bezeichnet, womit er über alle benachbarten Herrscher hervorragte und sie übertraf. „Du bist ein ausgedehnter, beschirmender Cherub." [מִמְשַׁח ist wohl nicht mit Tremellius zu übersetzen: ex quo unxi te; (wonach das vorangestellte מ für die Präposition מִן genommen werden sollte, in welchem Falle zugleich im folgenden Buchstaben ein Dagesch forte stehen müßte, oder als ausgefallen anzusehen wäre) auch steht es nicht statt מִמְשָׁךְ, sondern es ist eine Substantivform in der Bedeutung: Ausdehnung, Umfang, und die Bedeutung ist von dem aramäischen מְשַׁח ausdehnen, ausspannen, metiri, mensurare entlehnt; so steht auch das syrische ܡܫܚ und das arabische مسح in gleicher Bedeutung] d. h. deine Herrschaft reicht weit hin, hat einen großen Umfang. — Wenn Gott im A. T. dargestellt wird, als sitzend oder einherfahrend auf den Cherubim, so wird man immer bemerken können, daß die Macht und Gewalt Gottes damit bezeichnet und hervorgehoben wird. Psalm 99, 1. „Jehovah herrscht, es zittern die Völker, er thront auf den Cherubs, es wankt die Erde." Vgl. Ps. 18, 11. 2 Samuel. 22, 11. Der Chaldäer drückt dies hier ebenfalls so aus: Ascendit sc. Deus super Cherub בגבורתיה robore suo. — Als die Israeliten von den Philistern eine Niederlage erlitten hatten, so lassen sie die Bundeslade von Siloh holen, wie es 1 Samuel. 4, 4 heißt: „die Bundeslade Jehovahs, des Gottes der Heere, der auf den Cherubs thront." (Daß die Cherubs auf der Bundeslade oder auf dem Deckel derselben abgebildet sind, dient selbst nur als bildliche Darstellung der Macht.) — Hiskia, indem er fühlt, daß er der hereinbrechenden Macht des Sanherib nicht gewachsen und zu schwach gegen sie sey, wendet sich im Tempel mit Flehen und Gebet zu Jehovah und ruft ihn um Hülfe und Beistand

an, indem er spricht: 2 Kön. 19, 15. „Jehovah, Gott Israels, der du thronst auf den Cherubs.“ Psalm 80, 2. — „Der du thronst auf den Cherubs, erscheine! Vor Ephraim, Benjamin und Manasse erwecke deine Macht, und mache dich auf zur Hülfe für uns.“ — Philo in der Schrift de profugio sagt auch: mit den Cherubim würden bezeichnet τὰς τοῦ ὄντος δυνάμεις, τήν τε ποιητικὴν καὶ βασιλικήν. Auch nennt er sie an einer andern Stelle ἐξουσία Dei. Die Worte des Procopius zum dritten Kap. d. Genesis verdienen hier noch angeführt zu werden: Scriptum solet vocare Cherubim, quidquid potens est. Id vel inde patet: Qui sedet super Cherubim, i. e. qui potens est regnare. Ascendit super Cherubim et ἐπετάσθη, i. e. cum multa et magna advenit potentia. — Im Syrischen kommt übrigens das Verbum ܟܪܒ besonders in der Bedeutung von arare vor, davon auch ܟܪܘܒܐ arator. Auch im Arabischen wird es dafür gebraucht. Dies kehrt aber offenbar auf die Bedeutung des Schneidens, Einschneidens zurück, womit man das deutsche kerben vergleichen, auch an das griechische χαράσσειν denken kann. Es ist s. v. a. incidere quid. (Auch fällt mir hier das nur mit einem Consonanten vermehrte arabische كرباج, das deutsche Karbatsche ein). Diese Bedeutung halte ich selbst für ursprünglich, und dieser sinnlichen Bedeutung entspricht das mehr nach einer geistigen Beziehung hingewendete: stark, mächtig, gewaltig seyn. Das Einschneiden, Pressen ist eine sinnliche Abbildung des Begriffs der Macht und Gewalt. An die Bedeutung des Einschneidens schließt sich übrigens ganz leicht und durch die nächste Verbindung die des Pflügens und Ackerns an; und damit steht dann wieder der mehr geistige, nur von einer andern Beziehung ausgehende Begriff: pressit, anxit, sc. dolor animum, afflixit, contristavit in Verbindung. Das griechische γράφειν, scribere, literas exarare, kann wohl auch damit zusammenhängen. Vielleicht darf man auch an das arabische كبير

pl. أكابر erinnern, worin bloß ein Consonant umgestellt ist, und was so viel heißt, als: Große, Hohe, Mächtige, Magnaten. Die Annahme von J. D. Michaelis, der bekanntlich die Cherubim für Donnerrosse nimmt, hängt auch mit der Beziehung auf Macht und Gewalt zusammen, obgleich die ganze Erklärung völlig verfehlt ist.

Wozu man die Cherubim dann in der spätern jüdischen Mythologie gemacht hat, und wozu andre sie machen wollten, das geht uns hier weiter nichts an, und für unsern Zweck ist mit einer specielleren Untersuchung nichts zu gewinnen. Auch haben wir keine Veranlassung uns auf die Art und Weise ihrer Abbildung ausführlich einzulassen. Doch ist so viel zu bemerken, daß auch darin eine erwünschte Bestätigung für unsre Behauptung und Ansicht liegt. Denn wenn uns Ezechiel K. 1, 10 und 10, 14. die Gestalt der Cherubs als aus 4 Köpfen und Gesichtern, nehmlich eines Menschen, eines Löwen, eines Stiers und eines Adlers zusammengesetzt beschreibt, so ist ja ganz klar, daß in dieser Abbildung nur der Begriff der Stärke und Macht dargestellt ist. Denn alle hier genannten Thiere sind ja bekanntermaaßen Symbole der Stärke. (Vgl. Apokalypse 4, 7). Auch verwechselt Ezechiel, wenn man die beiden genannten Stellen vergleicht, Cherub gradezu mit Stier. Für פְּנֵי־שׁוֹר (Kap. 1, 10) steht K. 10, 14 פְּנֵי־הַכְּרוּב. Da nun der Stier ganz vorzugsweise als Symbol der Stärke gebraucht ist, so kann an der richtigen und ursprünglichen Bedeutung der Cherubim wohl gar kein Zweifel sein. Die menschliche Gestalt aber, die als die erste genannt wird, weist darauf hin, daß die in dieser Darstellung abgebildete Macht sich ursprünglich auf Menschen bezieht, die im Besitz dieser Macht waren. Der Mensch erscheint in dieser Abbildung als Träger der Macht; und so liegt auch darin noch wieder eine Gewähr für unsre ganze Erklärung der Cherubim, als einer wirklichen, menschlichen Macht. Nach Ezech. 1, 18. 10, 12 ist der Körper der Cherubim ganz mit Augen bedeckt, was sich ebenfalls sehr natürlich erklärt, da sie ja ursprünglich zugleich zu Schützern

und Wächtern bestimmt waren, die nöthig hatten, überall um sich zu schaun, um jede Gefahr auch schon in der Entfernung zu sehn. Das übrige Specielle ihrer spätern Abbildung hängt wohl mit einer freien Bildung der Phantasie, die ihren Antheil an der spätern Symbolik hatte, zusammen. Doch würden sich auch für das Einzelne noch manche nähere Gründe und Veranlassungen auffinden lassen, deren Aufsuchung uns aber zu weit führen würde. Auch den Zusammenhang, in welchem die Cherubim und besonders ihre Gestalt und Abbildung mit der Mythologie fremder und auswärtiger Völker stehen mögen, wie z. B. eine Verwandtschaft mit den γρύπες, mit den goldbewachenden Greifen der Asiaten, wohl da seyn kann, wollen wir hier nicht weiter verfolgen. Es stünde hier ein weites Gebiet der Untersuchung offen. Besonders ist dabei auch auf die Aegypter hinzusehn, bei welchen sich auch dergleichen vielfach zusammengesetzte Göttergestalten finden. So sagt Porphyrius de abstinentia l. IV. sect. 9. *Εἴκασται παρ᾽ αὐτοῖς (θεὸς) τις μέχρι τραχήλου ἀνθρωποειδὴς, τὸ δὲ πρόσωπον ὀρνέου, ἢ λέοντος, ἢ ἄλλου τινος ζώου κεκτημένος.* Die Gestalt der Sphinx war ja auch nach den Worten des Clemens von Alexandrien (Strom. libr. V.) *τὸ μὲν σῶμα πᾶν λέοντος, τὸ πρόσωπον δὲ ἀνθρώπου.* — Noch ließe sich fragen, warum die Cherubim an der Ostseite von Eden aufgestellt seyn sollen? Vielleicht hat man diesen Ausdruck nicht so streng zu nehmen. Denn da קֶדֶם eigentlich das Vordere, Vorn liegende bezeichnet (und die Bedeutung Ostseite sich nur daran anknüpft, daß man die Weltgegenden von dem Standpunkt und von der Richtung nach dem Aufgang der Sonne hin bestimmte) so könnte es auch nur so viel heißen als: am Eingang von Eden, da, wo etwa am leichtsten ein Einfall in den Urstaat Statt finden konnte. Sollten wir aber hier wirklich an die Ostseite zu denken haben, so würde dann anzunehmen seyn, daß die Ostseite eben diejenige war, von wo am ersten ein Angriff und Einfall zu befürchten stand. Ob dies mit dem in der Geschichte überall bemerklichen

Drängen der Völker von Osten nach Westen zusammenhängt, mag hier unentschieden bleiben.

Noch eine für unsre ganze bisher entwickelte Ansicht entscheidend beweisende und höchst merkwürdige Stelle können wir nicht unerwähnt lassen. Wir meinen die ersten Verse des sechsten Kapitels der Genesis. — Obgleich nehmlich von den herrschenden Geschlechtern alle möglichen sichernden Vorkehrungen getroffen waren, um alles in der bisher bestehenden alten Verfassung zu erhalten, so waren sie dies doch nicht im Stande, und sie vermochten den Einwirkungen, die sich einmal zu äußern begonnen hatten, und in ihrer Möglichkeit nicht aufgehoben werden konnten, doch auf die Länge nicht zu widerstehn. Das Princip des Verstandes, nachdem die Schranken eines festen bestehenden Seyns einmal durchbrochen waren, wirkt doch, wenn auch zunächst nur leise und ins Geheim, fort; und später mußten nothwendig neue Resultate des einwirkenden Verstandesprincips erfolgen. So sehen wir dann, daß auch die Veranstaltungen, wodurch die verschiednen Stände (oder Kasten) für immer aufs schärfste gesondert, und die niedern von jeder näheren Verbindung mit den höheren ausgeschlossen seyn sollten, doch nicht zum Ziele führten, und daß selbst manche von einem freieren Geiste ergriffenen Individuen der höheren Stände gegen dieses aristokratische Grundgesetz fehlten und auf diese Weise selbst zur Zerstörung und Auflösung des alten Zustandes beitrugen. „Und als die Menschen anfingen, sich auf Erden zu mehren und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes auf die Töchter der Menschen, weil sie schön waren, und nahmen sich Weiber, von allen, welche ihnen gefielen." Unter den בְּנוֹת הָאָדָם sind offenbar nur die Töchter der geringern und niedern Geschlechter gemeint, in Beziehung auf welche auch schon אָדָם in V. 1. zu verstehen ist, im Gegensatz gegen die zu den vornehmen und herrschenden Geschlechtern gehörigen בְּנֵי אֱלֹהִים. Daß bei dieser Benennung an wirkliche Menschen zu denken ist, wird hoffentlich kein Unbefangener bezweifeln. Was

hier von den Göttersöhnen ausgesagt wird, so wie der ganze Zusammenhang, zeigt es wohl unwiderleglich. Denn wenn wir im Folgenden dann von der Strafe lesen, die den Menschen gebühre und über sie kommen solle, so ist doch dabei vorzugsweise an die בני אלהים als an die Schuldigen zu denken, da ja von ihnen und nicht von den בני אדם die gesetzwidrige That ausgegangen. Auch erscheinen sie ja ganz in gewöhnliche menschliche Verhältniße hineingestellt. Und in V. 3 heißt es selbst ganz bestimmt: הוא בָשָׂר „sie sind Fleisch.“ Jene Erklärung der בני אלהים ist übrigens keine neue, und wird auch, durch alte Ausleger bestätigt. Symmachus übersetzt: υἱοὶ τῶν δυναςευόντων. Auch der Chaldäer und Samaritaner drücken es durch Söhne der Herrscher, der Großen aus. (Onkelos: בני רברביא. Samarit. שלטניה) An Engel, Götter oder Untergötter, wie andere Erklärer thun, ist hier nicht zu denken. Der Ausdruck בני אלהים steht ja bekanntermaaßen auch in andern Stellen nicht selten von Herrschern und Regenten, was eben darauf zurückkehrt, daß sie als eigentliche Abkömmlinge Gottes, als Stellvertreter desselben gedacht wurden. Auch steht bisweilen das einfache אלהים für בני אלהים. Psalm. 82, 6, wo dem אלהים im zweiten Gliede בְנֵי עֶלְיוֹן gegenübergestellt ist. Auf eine ausführliche Untersuchung über diese Benennung, und wie sich dann mit der Zeit noch wieder eigne geistige und sittliche Ideen daran anknüpften, können wir hier nicht weiter eingehn, obgleich eine vollständige Darlegung sowohl des äußern, als des innern, des historischen sowohl als des ideellen Zusammenhangs interessant genug seyn würde. — Individuen der herrschenden Geschlechter hatten sich also, sagt uns der Text, in eheliche Verbindungen mit Töchtern aus den niedern und dienenden Geschlechtern eingelassen. Ob dabei zugleich eine von dem zweiten Urgeschlecht ausgehende Einwirkung Statt gefunden, ist hier nicht gesagt. Doch hängt es sicher, wenn auch vielleicht nur mittelbar mit einer solchen Einwirkung zusammen, indem der Gedanke solcher Verbindungen, die doch der in ei-

nem geschloßnen Seyn begründeten Verfassung entgegen waren, seinen Ursprung nur aus einem Einfluß des Verstandesprincips genommen haben konnte. Diese Vermischung stand nun also in völligem Widerspruch mit dem Grundsatz der alten aristokratischen Verfassung, und es läßt sich auch nicht längnen, daß dies mit der Zeit zur völligen Auflösung derselben hinführen mußte. Darum galt ein solches Beginnen für den größten und ärgsten Frevel, und die weiter Sehenden und an der alten Herrschaftstheorie festhaltenden waren deshalb darüber aufs höchste erzürnt und erbittert. Sie sahen solche Verbindungen als die verderblichste mesalliance an, — eben so wie man ja selbst noch in unsern Tagen ganz auf ähnliche Weise von mesalliances sprechen hört, — erhoben dagegen das größte Geschrei, und glaubten, daß solcher Frevel die größte Strafe und alles Unheil zur Folge haben müßte. Was wir V. 3. 5 und fgg. lesen, ist nun auch nur anzusehn, als Ausdruck der Ansicht der Herrscher, die dies alles für Verbrechen erkannten, — nicht aber für einen unbedingten Ausspruch des wahren und lebendigen Gottes zu halten. Der V. 3 genannte Geist, wovon es heißt: „nicht wird mein Geist für immer im Menschen walten," kann sich ebenfalls auf jene Anschauungsweise beziehn, wenn man es nicht vielleicht richtiger bloß im physischen Sinne nimmt, und von dem sinnlich belebenden Princip versteht, so daß der ausgesprochne Gedanke kein andrer wäre, als: es soll ihnen nicht mehr lange zu leben vergönnt seyn. Sie sollen ihren Frevel mit dem Verlust ihres Lebens büßen, da sie ja ohnehin Fleisch sind, welcher Ausdruck (בָשָׂר) wohl zugleich den Begriff der Sterblichkeit einschließt. Noch 110 Jahre werden hier als die ihnen zugestandne Lebenszeit genannt. (יָדוֹן wird wohl am richtigsten mit דִּין in Verbindung gesetzt und in der Bedeutung von herrschen, walten genommen, in welchem Sinne es auch die LXX. καταμείνῃ — noch einer andern Lesart καταμενεῖ — die Vulgata: permanebit, und auch der Syrer und Araber, welche es in der Bedeutung von wohnen übersetzen, verstanden zu haben scheinen.) — Der 4te Vers enthält noch eine offenbare

Bestätigung der von uns gegebnen Erklärung, so wie der ganzen Ansicht. Dieser Vers ist eigentlich eine Erläuterung zu V. 2. „Es gab nehmlich zu jener Zeit Gewaltige auf Erden. (נפילים Symm. βίαιοι. Aquila: ἐπιπίπτοντες, wobei man wohl auf die active Bedeutung von נָפַל einen Einfall, Ueberfall thun, irruere, hinzusehn hat. Onkelos übersetzt es durch גבריא viri fortes, Starke, Mächtige; der Syrer: ܓܢܒܪܐ, wie auch nachher im hebräischen Texte selbst גִּבֹּרִים steht. LXX. γίγαντες, — daher es auch oft durch Riesen übersetzt wird.) Denn als die Gottessöhne mit den Töchtern der Menschen Gemeinschaft gehabt hatten, und diese ihnen Kinder gebahren, so wurden dies starke, vor Zeiten berühmte Leute." Die aus dieser Vermischung entspringenden Nachkommen wußten sich eine besondre Macht und Gewalt anzumaaßen, die mit der alten Staatsverfassung in Widerstreit war, und den Umsturz derselben befürchten ließ. Der Verstand gewann größeren Raum. Die von dem Verstandesprincip Ergriffnen wuchsen an Einfluß. Die alten Verhältniße wurden immer mehr erschüttert. Man gerieth in Angst und Furcht. — Noch entschiedner und bestimmter spricht sich dann in den folgenden Versen die Ansicht aus, daß solchem Unwesen, worin man nichts als Bosheit und Frevel sah, ein Ende gemacht werden müsse. Die Schöpfung solcher Menschen reute Gott. Sie sollen ausgetilgt werden. Die Verbindung, in welche nun im Folgenden dieses für den größten Frevel gehaltne Beginnen mit der noachischen Fluth gebracht, und wonach diese als die dafür erfolgende göttliche Strafe dargestellt wird, ist sicher als eine willkührliche Combination anzusehn, und geht nur von einer subjectiven und einseitigen Ansicht aus. Es ist eben so wie noch in unsern Tagen, wenn ein großes und bedeutendes Unglück geschieht, es auf die für gottlos gehaltnen, auf die sogenannten Ungläubigen, auf die Ketzer geschoben wird. So sollen ja auch jetzt die Ketzer an allem Unheil neuerer Zeiten, an allen ausgebrochnen Revolutionen, wenn sie auch nur unter den Bekennern der allein gläubigen und allein se-

ligmachenden Kirche entsprungen, und zum Theil nur zur Aufrechthaltung der absoluten, alle Vernunft unterdrückenden Glaubensherrschaft angezettelt und betrieben worden sind, Schuld seyn. So wird nun auch die noachische Fluth, deren Umfang und Ausdehnung wir auch nicht mehr zu bestimmen im Stande sind, auf die daran sicher ganz schuldlosen בני אלהים, die mit den Töchtern der בני אדם eheliche Verbindungen eingingen, geschoben.

Sehen wir nun noch einmal auf das dritte Kapitel der Genesis zurück, was man für die Geschichte des Sündenfalls nahm, so ist nun freilich von dem, was wir Sünde nennen, im sittlichen Sinne, als Uebertretung des göttlichen Sittengesetzes, genau genommen, nichts darin zu finden. Nur nach der Ansicht eines unveränderlichen, auch im Aeußeren feststehenden Seyns, galt das Geschehene als Sünde, als Uebertretung eines Gebotes, wobei jedoch auch erst die spätere Erfahrung einwirkte, um es als Uebertretung zu sehn. Vorher, als sich alles nur in der Form eines unwandelbaren Seyns bewegte, konnte freilich auch nicht von der Sünde die Rede seyn. Sie war füglich nicht einmal möglich, und diese Möglichkeit trat freilich erst nach jenem in Kap. 3 bezeichneten, von einem unbeweglichen Seyn sich losreißenden Acte hervor. Aber ohne diese wirklich bestehende Möglichkeit der Sünde, kann es ja auch zu gar keiner Entwickelung der sittlichen Freiheit, oder eines durch die Freiheit getragnen, sittlichen, einem höchsten göttlichen Zwecke nachstrebenden Lebens kommen. Jener erste Act des hervortretenden Verstandesprincips kann daher nimmer als Sünde gelten. Er gehörte ja nothwendig zum göttlichen Weltplan, und ohne ihn konnte die Geschichte gar nicht beginnen. Auch trat ja durch ihn keine Nothwendigkeit der Sünde hervor, sondern nur ihre Möglichkeit, als nothwendige Bedingung der Freiheit. Ohne diesen Act, den man als Sündenfall darstellen will, wäre gar nichts geworden. Es ist daher ganz thöricht und irrig,

wenn unsre Philosophen und Theologen häufig ein großes Geschrei über das hier Geschehene erheben, als sey es das größte Unheil gewesen, als sey es der Grund und die Wurzel alles Verderbens geworden. Es entdeckt sich darin nur ein Mangel der Einsicht, sowohl in die Philosophie, als in die Geschichte. Was z. B. der jüngere Fichte in seinen Sätzen zur Vorschule der Theologie über dieses Factum des sogenannten Falles redet, und es als die schrecklichste Sünde beschreibt, welche die unheilbringendsten Folgen gehabt habe, indem dadurch das ganze Wesen des Menschen zerrüttet, und die ihm von Gott verliehenen Kräfte umgekehrt worden seyn, und was er alles von der überschwänglichen Herrlichkeit des ursprünglichen Zustandes spricht, darin läßt sich bei schärferer und besonnener Betrachtung nichts als ein süßliches, sentimentales und seichtes Geschwätz erkennen. Denn wenn er selbst sagt, daß bei dem Stamme, den er auch als einen dem in eine bestimmte und seyende Erkenntniß hineingestellten Urgeschlechte entgegengesetzten bezeichnet, nur verworrner Kampf und tiefe Versunkenheit geherrscht habe; — wie könnte es denn ein so herrlicher Zustand genannt werden, wenn das zweite Geschlecht für immer sich selbst überlassen geblieben und für sich allein doch niemals zur Ordnung und zum Gesetz zu gelangen im Stande gewesen wäre? Und wenn ferner das erste Urgeschlecht ohne die eintretende Berührung mit dem zweiten Geschlecht niemals aus seinem geschloßnen Seynszustande herauszukommen, nie eine freie, göttliche That zu üben vermocht, und gleich einem Automaten immer nur das Eine und Selbe gezeigt und nimmer einen Fortschritt gethan hätte, könnte dies wohl ein so erhebender und göttlicher Anblick genannt werden? Gewiß nicht. Was würden wir ohne jenen die Geschichte beginnenden Uract seyn? Welch ein trauriges Bild müßte die Welt ohne denselben gewähren?

Soll denn nun aber in dem von uns nicht ohne Sorgfalt und Gründlichkeit erklärten 3ten Kap. der Genesis, von jener Beziehung, welche die Theologen von jeher in diese Erklärung hineingelegt, gar nichts zu finden seyn? Dies ist nicht unsre Behauptung und Ansicht. Was nun aber an jener Beziehung

als ein Wahres anzuerkennen seyn dürfte, muß sich auch schon aus der obigen Entwickelung des Verhältnisses beider Urgeschlechter, und besonders aus der Bestimmung des ersten ein Bild des Seyns an sich tragenden Urgeschlechts sicher und ohne Mühe ergeben. Wir fanden in jener Urverfassung desselben, in dem an ihm erscheinenden Seyn, als einem Gegebnen, woran sich auch der ursprüngliche Monotheismus anknüpfte, ein Vorbild für die freie That, so daß die darin, aber mehr noch bewußtlos, abgebildete Einheit selbst wieder durch Freiheit aus dem klaren Erkennen hervorgehe. Daran werden wir uns nun auch hier vorzüglich zu halten haben, um einzusehn, in wiefern denn doch in jenem Urzustande, auch nach dem nothwendigen Heraustreten aus ihm, doch wieder ein zu Erstrebendes liegt, und also die in Kap. 3 sich aussprechende Beziehung auf eine nothwendige Rückkehr zu dem vorhergegangnen Bilde doch eine gewisse Wahrheit enthält. Denn mehr läßt sich von jener alten und hergebrachten Auslegung des dritten Kapitels freilich nicht halten. Von dem, was wir im sittlichen Begriff Sünde nennen, steht nun einmal nichts darin. Das hier kurz gezeichnete Bild von Eden hat aber eine doppelte Bedeutung, und so liegt denn auch in dem, was wir die Geschichte von Eden nennen können, eine doppelte Beziehung. Die eine und nächste ergiebt sich nehmlich daraus, daß der Urzustand, wofür Eden zu nehmen ist, wohl ein Vorbild in sich schließt, das Bild eines Künftigen, welches Bild jedoch als ein erst durch die That zu vollziehendes an die Freiheit gestellt ist. Ist dies nun aber der Fall, so folgt daraus zugleich, daß jener Urzustand, seiner äußern Wirklichkeit nach betrachtet, als eine geschloßne, feste Gestalt, als ein unveränderliches durch sich gegebnes Seyn der Erscheinung nothwendig aufhören und in einen andern übergehen muß. Denn die Aufgabe, jene in dem Urzustande durch sich und durch einen den Menschen unmittelbar angebornen Charakter erscheinende Einheit, durch die Freiheit, durch ein freies geistiges Schaffen des Lebens, durch ein freies Gestalten seiner ganzen sichtbaren Verhältnisse wieder hervorzubilden, läßt sich doch auf keinem andern Wege erreichen,

als wenn jenes äußerlich feste Seyn durchbrochen und eine von dem Verstandesprincip ausgehende Entwickelung angeknüpft wird. Nur insofern also jener Urzustand ein Vorbild der zu erstrebenden Einheit war, und zwar in dem angegebnen Sinne, wird der Behauptung, daß man denselben wieder zu erreichen bemüht seyn müsse, eine gewisse Wahrheit zuzugestehen seyn; und nur von der Seite, als dem in Kap. 3 geschilderten strafenden Verfahren gegen die dort beschriebne That die Idee einer nothwendigen Rückkehr nach Eden zum Grunde liegt, wird darin der Gedanke eines die Trennung aufheben sollenden höheren Strebens anzuerkennen seyn. Jedoch dürfen wir nicht meinen, als wenn dieser Gedanke in der Art, als wir ihn für einen wahren aufnehmen, auch wirklich von dem Concipienten der Erzählung aufgefaßt worden wäre. Die höhere Beziehung liegt hier nicht eben im Wort, ist dem Bildner der Darstellung nicht wirklich sichtbar geworden, — sondern liegt vielmehr in der Sache, sie liegt darin verborgen, daß dem Urzustande (Eden) selbst gleichsam eine zwiefache Bestimmung einwohnt, wovon man die eine mehr eine reale, die andre eine ideale nennen könnte. Die erste (äußerliche) hatte ihre Beziehung mehr auf die nächste Zeit; die zweite (tiefer im Innern verborgne) aber auf eine entfernte und weit hinausliegende Zukunft. Die Darstellung nun, wie sie uns vorliegt, schließt sich offenbar nur an das historische Verhältniß an. Man glaubte jenen Zustand der Urverfassung in seiner ganzen Aeußerlichkeit und in seiner sichtbaren Gestalt durchaus festhalten zu müssen, und jede Entfernung davon hielt man für ein Verbrechen. Der Erzähler geht von dem Standpunkte aus, daß es gar nicht erlaubt gewesen, aus dem Seynsverhältniß herauszutreten, was aber, wie wir wissen, durchaus nothwendig war. Die ideelle Beziehung, daß in dem im Urseyn sich darstellenden Bilde doch zugleich ein Ziel des Strebens für die Zukunft enthalten war, was aber nur auf dem Wege des Hindurchgehens durch die Freiheit, durch die That der freien, göttlichen, sich selbst durchschauenden Erkenntniß zu erreichen stand, war dem Erzähler nicht schon zu einer bewußten geworden. Soll aber der Polemik, die im 3ten Ka-

pitel gegen die erste Aeußerung des Verstandesprincips geführt wird, — wenn wir nicht bloß bei dem Historischen stehen bleiben, was wir in seinem ganzen Verhältniß genügend auseinandergesetzt haben, — irgend eine wahre Beziehung untergelegt werden, so entspringt sie nur aus jenem ideellen Sinne, obwohl dieser Sinn, wie gesagt, nur über dem Worte, über dem erscheinenden Historischen, in einer freien geistigen Auffassung schwebt. Wollen wir nun diese ideelle Beziehung geltend machen, so dürfte zunächst über Eden noch ein Wort zu bemerken seyn. Wir fassen es dann nehmlich als die Erscheinung eines Bildes, was durch freie Nachbildung wieder erreicht und als ein freies vollzogen werden soll. Den Namen Eden haben wir in der Bedeutung einer festen und bleibenden Wohnung gefunden. Und das Leben der göttlichen Freiheit ist auch bestimmt, dem Menschen eine solche Wohnung zu seyn. Denn diese Freiheit ruht ja allein in Gott, und besteht in der Erfassung des ewigen göttlichen Willens, dem der Mensch seinen Willen, (der eigentlich nur die Form des Willens ist,) ununterbrochen und ein für allemal weiht, so daß diese Form durch und durch nur von dem göttlichen Willen, als seinem wahren Gehalt erfüllt und durchdrungen ist. Aber dieser Wille lebt durch die That in dem Lichte der vollendeten, mit der göttlichen Einheit unzertrennlich zusammentreffenden Freiheit. Das Leben in dieser Freiheit, in dieser Einheit mit Gott, kann aber auch kein andres als ein seliges seyn. Denn in dieser Einheit, in welcher Gedanke und That, Inneres und Aeußeres, das Göttliche und seine Offenbarung unauflöslich verbunden sind, ruht ja die Seligkeit, die auch dem Worte nach nichts als die Fülle des göttlichen Lebens bezeichnet. Der Mensch, in der Unerschütterlichkeit seines an Gott gebundnen Thuns fühlt sich, nichts Wandelndes an sich tragend, in ihm beseligt. Das göttliche Vermögen ist mit dem Anschauen, mit der wirklichen Lebensvollziehung Eins. Und so findet dann auch die andre und abgeleitete Bedeutung von Eden, wonach es so viel als Wonne und Lust (ἡδονή) bezeichnet, hier seine Anwendung und sein Verständniß. — Der Lebensbaum, von dem hier

bezeichneten Standpunkte aus gewürdigt, kann dann natürlich nicht den wirklichen Urzustand des Lebens, sondern muß die Idee des Lebens an sich bedeuten. Dieser Baum steht in der Mitte von Eden, weil die Idee der allein bindende und haltende Mittelpunkt des Lebens und seiner wahren Vollziehung ist. Aus Eden kommt zugleich der bewässernde Strom, indem die gedachte Einheit des Vermögens, das lebendige Einsseyn mit Gott, zugleich das einzig Bestimmende ist, woraus sich das Leben in seiner Bewegung entfaltet, und woraus jede die Erscheinung bildende That hervorquillt. Dieser Strom theilt sich in 4 Ströme, (die Inder haben auch 4 mythische Hauptströme, die auf dem im Norden gelegnen heiligen Berge Meru entspringen,) womit, absehend von der früher bemerkten sinnlichen Beziehung, das Formelle des Lebens (ich meine die innere Gesetzesform, betrachtet von dem Standpunkt des Wissens aus) bezeichnet seyn könnte. Auf eine nähere Betrachtung der 4 Flüsse und ihrer Namen, womit etwa auf die in der ewigen Wissensform liegenden Momente der Lebensvollziehung hingedeutet wäre, glaube ich hier nicht eingehen zu dürfen, und ich würde auch fürchten, durch eine solche specielle symbolische Deutung in Irrthümer zu gerathen. Denn bei den Namen dieser 4 Flüsse ist offenbar nur die alte Erdbeschreibung benutzt, und in den bloßen Namen wird eine tiefere ideelle Bedeutung weder zu suchen, noch auch zu finden seyn. Sollten aber, — was hier nun freilich als eine freie Combination erscheint, — die nach Außen tretenden Momente der Gesetzesform, worin sich das Leben zur Sichtbarkeit schließt, angegeben werden, so würden hier folgende 4 Momente zu nennen seyn: Anschauung, Wissen, Gesetz und Thun. Das erste begreift überhaupt nur ein nach Außen tretendes Bild, ohne welches gar keine Welt zum Vorschein kommt; in dem zweiten Moment zeigt sich dieses Bild als ein von dem Vermögen selbst unterschiedenes, und stellt sich für dasselbe als Gegenstand hin. Das Vermögen ist erblickt als für sich, als frei. Das dritte begreift den Standpunkt des wissenschaftlichen Durchschauens, den Standpunkt der Intelligenz, wo das Bild in seinem ganzen

innern und wahren Zusammenhange, so wie zugleich in seiner unmittelbar damit verknüpften praktischen Beziehung, ohne die es gar keine wahre und rechte Erkenntniß giebt, erkannt und eingesehn ist. Das vierte Moment aber, was das wirkliche Hervortreten des Lebens vollendet, ist der Wille, als der Träger der von ihm untrennbaren That. Alle diese vier Momente haben ihren Grund in Gott und ruhen in ihm, durch den sie allein zur wahren Einheit gebunden sind.

Neben dem Baume des Lebens war aber zugleich noch der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen gepflanzt. Das Leben, als ein bewußtes und sich selber durchschauendes, in welcher Durchschauung es allein ein freies und göttliches ist, schließt auch nothwendig die wahre Erkenntniß in sich, und das wahre Leben lebt nur in und aus ihr. — Im Texte folgt nun aber noch das Verbot, von diesem Baum der Erkenntniß zu essen. Wollen wir diesem Verbot außer der obigen, an das äußere und geschichtliche Verhältniß sich anlehnenden Erklärung, auch noch eine ideale Deutung geben, so daß dasselbe an einer höheren Wahrheit irgend wie Theil habe und mit ihr verbunden sey, so würden wir dabei nicht an die durch Gott schon gebundne und in ihm sich klar gewordne, einige Erkenntniß zu denken haben, sondern es könnte nur eine abirrende Richtung des Wissens, das von der Einheit getrennte und für sich allein schon selbstständig seyn wollende Verstandesprincip, was eine von einem einigen bestimmenden Mittelpunkte ganz unabhängige und ungebundne Entwickelung beabsichtigt, gemeint seyn. Das ist nun aber freilich nicht der Verstand, der als der wahre selbst eine unumgängliche Bedingung des Lebens der Freiheit ist, nicht der Verstand, der sich nur an der Vernunft versteht und nur durch diese getragen wird, wo also ein der Einheit entgegengesetztes Streben gar keinen Raum gewinnt, wo vielmehr alles Bemühen nur auf die freie Hervorbildung derselben, die ein Bild Gottes umschließt, gerichtet ist; sondern dies wäre nur der falsche Widerschein des von seinem wahren und rechten Grunde losgerißnen Verstandes, der als solcher natürlich nichts vor sich bringt, da er das einige und

ewige Ziel, den höchsten Zweck nicht gesehen hat, und sich daher in einem Gebiete des Leeren und Nichtigen umhertreibt und abmüht, wobei der Mensch natürlich niemals zur wahren innern Befriedigung, zu einem beseligenden Gefühle der Einheit gelangen kann. Bald wird es dieser, bald jener zufällig sich darbietende Gegenstand seyn, den er verfolgt, und den er, als nur der vergänglichen Welt der Mannigfaltigkeit und dem Schein angehörig, doch nie zu erreichen und sich wahrhaft anzueignen im Stande ist. — Es ist ein unbefriedigtes und endloses, sich in sich selber verzehrendes Drängen und Treiben, dessen Frucht immer nur Täuschung ist, und woraus natürlich nur Schmerz und Unlust entspringen kann. Es ist das nur an irdische und sichtbare Zwecke gestellte, nur der zeitlichen Persönlichkeit dienende und der sinnlichen Lust hingegebne Leben. Ein solches Leben ist nicht wahrhaft lebendig. Denn das wahre Leben quillt nur aus dem göttlichen Geiste, dem dieses Leben entfremdet und von dem es entblößt ist. Es trägt in sich den Keim des Todes und der Vernichtung. Und so könnte man denn auch die Worte des Textes V. 17, wo dem, der von dem Baume der Erkenntniß ißt, der Tod gedroht wird, damit in Verbindung setzen. Auch das Wissen eines solchen von seinem Grunde abgelösten Verstandes, kann natürlich kein wahres und rechtes, kein lebendiges und einiges seyn, nicht real, sondern nur formal, ein Wissen, was nur aus einem leeren und nichtigen, des ewigen Gesetzes unkundigen, und sich zweck- und richtungslos umherbewegenden Denken entspringt, ein nur der Welt des Scheins angehöriges, in sich selbst haltungsloses und also vergängliches und zeitliches Wissen. Auf diese Weise kann natürlich auch die wahre das Leben bildende Wissenschaft nicht hervorgehn. Denn alle wahre Wissenschaft stammt nur aus Gott, und ohne die Erfassung Gottes als des Einen und absoluten Seyns, wovon das wahre Wissen nur das sichtbare Bild ist, kommt es auch zur Wissenschaft nicht. Die Philosophie, die sich auf einem andren Wege constituiren will, kann nur eine falsche und Afterphilosophie seyn. Die wahre Erkenntniß schwankt nicht umher zwischen einem Guten und Bösen, und

sieht nicht das Böse, als habe es neben dem Guten ein gleiches Recht seines Daseyns, sondern alles Böse ist für sie ein verworfnes und ausgeschiednes. Wollten wir nun aber jenen irrigen und nichtigen Verstand, wie wir ihn vorhin bezeichnet, — und woran sich freilich auch das mögliche Hervorgehen eines Bösen, und dessen, was wir Sünde nennen, anknüpft, — in seiner Möglichkeit aufheben, so würden wir dadurch, wie wir schon wissen, auch die Möglichkeit der Freiheit und die nothwendige Bedingung ihrer Entwickelung hinwegnehmen. Denn wo ein Irren, wo eine abweichende Richtung völlig unmöglich wäre, da könnte auch das Wahre und Gute kein Product der Freiheit seyn, es wäre nur ein unmittelbar und unfrei durch das Seyn Hervorgetriebnes, das Leben wäre nicht göttlich.

Was nun ferner das ganze dritte Kapitel betrifft, so glauben wir nun wohl nicht, jedes Einzelne in jene höhere ideelle Beziehung stellen zu können. Der historische Sinn tritt als ein zu bestimmter hin, um ihn etwa hinwegweisen oder zurückdrängen zu können. Nur absehend von dem historischen Sinne, läßt sich an die hier geführte Polemik noch ein andrer über das äußere Verhältniß hinausliegender geistiger Gedanke anknüpfen. Wollten wir nun aber von diesem auf den Charakter des getrennten und leeren Verstandes hinsehenden Gedanken aus alles Einzelne erklären und deuten, so wird dies zwar auch wohl angehen und sich durchführen lassen. Allein es ist dies doch weniger eine aus dem Texte hergenommne Erklärung, als eine freie Anwendung jenes unabhängigen Gedankens auf den vorliegenden Text zu nennen. Es könnte mehr nur ein Accommodiren des Textes nach dem frei gefaßten Gedanken, als ein Entwickeln des Gedankens aus dem Texte heißen. Denn der Text ist von uns hoffentlich in aller Art so gewürdigt worden, daß nichts unberücksichtigt blieb. Auch haben wir gesehen, daß in der Erzählung selbst Beziehungen zur Idee der wahren Erkenntniß, insofern ohne das Erwachen des Verstandesprincips auch keine Entwickelung derselben beginnen konnte, zu finden sind. Wird nun aber der Begriff des nichtigen und der bloßen Zeitlichkeit zugewendeten Verstandes hervorgehoben, oder zum

Grunde gelegt, so daß die ganze Polemik nur angesehn wird, als gegen diesen gerichtet, so geschieht dies offenbar nur durch eine ganz freie Combination. Denn eine bewußte und im Bewußtseyn klar gewordne und eingesehene Unterscheidung des wahren und an der Einen und göttlichen Vernunft sich haltenden Verstandes oder der wahren Erkenntniß von einem falschen und nichtigen Scheinverstehen oder Erkennen, dürfen wir für die Zeit, aus welcher die vorliegende Erzählung ihren Ursprung hat, doch sicherlich nicht annehmen. — Wollten wir nun, um nur einige Worte als Beitrag zu einem solchen, von einem ganz verschiednen Standpunkte ausgehenden Deutungsversuch hier mitzutheilen, dem ganzen Kapitel eine entgegengesetzte Wendung geben, so würde man bei der Schlange nur an die irdische, von einer Beziehung zum Ewigen entblößte und also vergängliche Klugheit, an ein nichtiges und grundloses Grübeln zu denken haben, und im 5ten Verse würde nur die eingebildete und falsche Vorstellung bezeichnet seyn, wonach jemand durch die sich bloß in zeitlichen Beziehungen bewegende, und ein irdisches Verhältniß durchsehende Klugheit, durch ein bloß formales und scheinbares Denken, nun auch schon das wahre und ewige Verhältniß der Welt und des Lebens, den göttlichen Weltplan selbst erkannt zu haben, und mit der bloßen Persönlichkeit Gott selbst gleich geworden zu seyn, und gleichsam an seiner Stelle herrschen zu können meint. — Das Gewahrwerden der Nacktheit (V. 7) würde dann auf das Gefühl der Verlassenheit von dem Schutz eines Festen und Bleibenden und das Innewerden der Trennung von einem gleichen und einigen Bande des Lebens zu beziehen seyn. Bei der Stimme Gottes dürfte man vielleicht an die Stimme des erwachenden Gewissens, worin sich eben der Mensch nackend und verlassen, und das erschienene Verstandesbild als ein inhaltsloses und nichtiges sieht, erinnern. Die Verfluchung der Schlange enthielte eben eine Verfluchung jener nichtigen Klugheit und scheinbaren falschen Weisheit, die sich doch nicht über die Erde zu erheben vermag, und woraus nur ein mühseeliges, gleichsam an der Erde hinkriechendes Leben entspringt. Die Feindschaft zwischen

der Schlange und dem Weibe und ihren Nachkommen müßte sich auf den unauflöslichen Zwiespalt beziehn, der durch den leeren und nichtigen Verstand in dem Menschen hervorgeht, und ihn ohne Rast und Befriedigung von einem Zwecke des Scheins zum andern umhertreibt. In den folgenden Versen von V. 16 an könnte man dann noch eine nähere bildliche Bezeichnung des Mühvollen suchen, was mit einem solchen von dem ewigen Leben getrennten bloß sinnlich verständigen Leben verbunden ist. Es hat immer nur mit Sorgen und Plagen zu thun, und verliert sich in einem ganz zwecklosen, vergänglichen Treiben. Das Specielle der Darstellung muß man hier übrigens ganz auf sich beruhen lassen, und es würde das Verfehlteste seyn, jedes Wort in die angegebne Beziehung setzen zu wollen. — Soll dann noch der zweiten Hälfte von V. 22 eine dieser Beziehung entsprechende Deutung gegeben werden, so würde wohl der Gedanke als der darin liegende anzusehn seyn: daß die bezeichnete falsche und verkehrte, von der Einheit und von einem Seyenden losgerißne Verstandesrichtung nicht etwa noch weiter um sich greife und das ganze Leben sich unterwerfe, wodurch dann freilich für immer die Hervorbildung und Entwickelung des wahren auf dem Grunde des göttlichen Seyns ruhenden, und nur auf diesem mit Freiheit aufzubauenden Lebens unmöglich werden würde. Das dem wahren Leben entgegengesetzte Princip der endlosen Zerstreuung, woraus natürlich nichts als Verwirrung entstehen kann, und wo alle Einheit aufgehoben ist, wäre dann zur Herrschaft gelangt. Das wahre und rechte Leben zu ergreifen, wäre in einem solchen Zustande gar nicht denkbar. Also könnte mit dem Lebensbaume hier natürlich auch nicht etwa das wahre und göttliche Leben selbst, sondern nur das wirkliche Leben und die Bestimmung seiner ganzen sichtbaren Verhältnisse, als ausgehend von jener verderblichen Verirrung, als unterworfen jener falschen Verstandesherrschaft gemeint seyn. — Aber auch den Wahn soll der Mensch nicht nähren, als ruhe in diesem unseligen Zustande das Leben, damit er den Irrthum und das Böse nicht zu einem fortwährenden mache und ihn verewige, sondern es wisse, er

habe den Eden verloren. Darauf ließe sich zuletzt die Vertreibung des Menschen aus Eden beziehn. Sie geschah, um dem falschen Wissen zu wehren, damit dasselbe nicht ewig bestehen solle. An diesen Andeutungen mag es hier sein Bewenden haben. Zur allseitigen Würdigung des Ganzen ist hoffentlich nichts übergangen.

Der Unterschied der Sethiten und Kainiten, der in den Urkunden der Genesis (vergl. Kap. 4, 25. 26) auch als ein sehr großer und bemerklicher hervortritt, scheint ebenfalls mit der Grundverschiedenheit der zwei Urgeschlechter zusammenzuhängen. Die ersteren werden uns dargestellt als ausgezeichnet durch Tugenden, durch Frömmigkeit und durch lange Dauer des Lebens; die letzteren werden beschrieben als ungebunden, ausschweifend und gewaltthätig. In mancherlei von ihnen gemachten Erfindungen kann man aber auch zugleich das Verstandesprincip bemerken. Doch wir können nicht specieller auf die Entwickelung dieses Verhältnisses eingehn. In den Urkunden ist auch ohne Zweifel hier manches vermischt und untereinandergeworfen, was die Kritik schwerlich wieder genau zu scheiden im Stande ist. — Fragt man hier etwa noch nach der Art und Weise der ersten Berührungen der zwei ursprünglich verschiednen Menschengeschlechter, aus welchen Berührungen freilich bald Krieg und Kampf hervorgehen mußte, so dürfte doch auch diesem Kampf noch ein andres Verhältniß vorausgegangen seyn. Und hier wird es nicht unwahrscheinlich seyn, anzunehmen, daß ein gewisses Streben der Macht und Herrschaft — jedoch immer in der festen Form des Bestehens, — das erste Geschlecht, durch von ihm geschehende Aussendungen und Einwanderungen, mit Stämmen des zweiten, in eine unendliche Verschiedenheit auseinandergehenden Geschlechts, die zunächst durch einen gewissen ihnen sich aufdrängenden und mittheilenden Sinn für Ordnung sich leiten ließen, in Verbindung brachte. Die Eingewanderten sind es, durch welche Ordnung, Gesetz, Verfassung, Sitte und Religion zu den Eingebornen übergeht, die natürlich zunächst in ein Verhältniß der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit zu den Ersteren kommen, jedoch

vermittelt und gesichert durch ein Gesetz. Für diese Annahme spricht ja auch selbst die Geschichte, indem überall in ihr der Gegensatz zwischen Eingebornen und Einwanderern sichtbar wird, und sich nicht etwa bloß als ein äußerer, sondern als ein innerer, wesentlicher und geistiger charakterisirt. In Beziehung auf jene ist man auch gar nicht im Stande, durch geschichtliche Forschung bis zu einem Punkte der Einheit zurückzukommen, sondern man sieht sich vielmehr immer weiter von diesem Punkte entfernt. Aber rücksichtlich auf die letzteren, als den das Bild des Seyns an sich tragenden Urstamm, sehen wir uns in einer Menge von merkwürdigen Zeichen und Spuren überall auf eine ursprüngliche Gemeinschaft und Einheit zurückgeführt. Und sollte nicht auch die Erzählung im elften Kapitel der Genesis (V. 1—9) mit diesem Verhältniß in Verbindung zu setzen seyn? Die Menschheit, worunter man hier natürlich nur die mit einer gewissen und ursprünglichen Bildung begabte verstehen kann, erscheint hier noch als Ein Volk, was auch nur ein und dieselbe Sprache geredet. Die hier erzählte Zerstreuung steht ohne Zweifel mit Einwanderungen zu Stämmen des zweiten Geschlechts im Zusammenhange. Uebrigens können dergleichen Einwanderungen und Aussendungen auch schon früher Statt gefunden haben, eh' noch das Eine Urvolk gänzlich zerstreut ward, und die bestehende feste Urverfassung desselben sich völlig auflöste.

In Rücksicht auf einzelne Völker wollen wir nur an das Verhältniß der ältesten Geschichte der Griechen erinnern, wo die Pelasger als Hauptvolk erscheinen und der Unterschied zwischen ihnen und den übrigen griechischen Völkerstämmen auf eine auffallende und bedeutsame Art hervortritt. Was uns von diesen Pelasgern berichtet wird, dient zum Beweise, daß sie im Besitz einer eigenthümlichen, geistigen Bildung waren, und daß sie als diejenigen anzusehen sind, von welchen religiöse und bürgerliche Institutionen ausgegangen, und von denen die den übrigen Stämmen zu Theil gewordne Bildung und Erkenntniß sich ableitete. Homer nennt sie auch wohl in dieser Beziehung immer δῖοι. Auch die griechische Sprache,

und außer ihr selbst die lateinische stammt von der Sprache der Pelasger als der gemeinsamen Wurzel ab. Sie scheint dem äolischen Dialect am nächsten gekommen zu seyn. Herodot sagt nun zwar von einer Einwanderung dieser Pelasger, die sich fast über ganz Griechenland verbreitet hatten, nichts. Allein es läßt sich bei näherer Betrachtung doch nicht daran zweifeln, daß wir sie für ein fremdes und eingewandertes Volk anzusehen haben. Sicher sind sie aus Asien nach Europa gekommen, und zwar zogen sie von Norden nach Süden, und wurden wahrscheinlich von priesterlichen Oberhäuptern geführt. Auch läßt sich anderweitig darthun, daß die Grundlehren der griechischen Religion ihren Weg aus Asien und zum Theil auch aus Aegypten nach Europa genommen haben, wie sich noch aus der Geschichte der alten Kolonien ergiebt; und die Religion der Pelasger, Aegypter, Phönizier und andrer vorderasiatischen Völker kehrt deutlich auf eine gemeinsame Grundlage, auf einen gleichen Ursprung zurück. Aber auch in dem Namen dürfte wohl noch eine Bestätigung für die aufgestellte Behauptung zu finden seyn. Das Verbum פלשׁ hat nehmlich im Aethiopischen die Bedeutung des Auswanderns, und das davon abgeleitete Substantiv Falasi heißt s. v. a. ein Fremder, ein Eingewanderter, ein Ankömmling. Pelasger würde also der Wortbedeutung nach übereinstimmen mit פְּלִשְׁתִּים Philistäer, was eigentlich auch Fremde, Eingewanderte bedeutet, wie die LXX es auch durch Ἀλλόφυλοι übersetzen. Der Name Hebräer steht bekanntlich in derselben Beziehung, und bezeichnet die Jenseitigen, oder jenseits (d. h. von der Ostseite des Euphrat) Herübergekommnen. Auch Ungarn ist gleichbedeutend mit Fremdlingen. Das griechische πελάζω heißt ebenfalls appropinquo, accedo, sich nähern, näher kommen, also aus der Ferne. Daher steht auch πελάτης für einen Fremden, einen Gast. — Bei den Indern finden wir ebenfalls zwei ganz verschiedne Stämme, die sich überdies schon durch ihre körperliche Farbe unterscheiden, indem der eine weiß ist, der andre dagegen eine dunklere Farbe hat. Nur der letztere ist

den geschichtlichen Angaben zu Folge als einheimisch anzusehn. Der erstere dagegen, zu welchem die Braminen gehören, giebt sich als eingewandert zu erkennen, und zog von der nördlichen, gebirgigen Seite ins Land. Dieser erscheint zugleich als der herrschende, der sich die Eingebornen durch die Auctorität des ihnen gegebnen religiösen Gesetzes, und auch wohl durch die damit sich verbindende äußere Waffengewalt zu unterwerfen wußte. Noch manche andre deutliche Spuren weisen auf dasselbe Verhältniß hin. Alle Cultur und Bildung erscheint als von Norden her, von den hohen Himmelsgebirgen zu den Indern gekommen. Fast alle heiligen Oerter sind dorthin-zu gelegen, und je weiter hinauf sie reichen, desto mehr wächst ihre Heiligkeit. — Die Kriegerkaste ist erst durch einen gewaltsamen Kampf in die Abhängigkeit von der Priesterkaste gekommen, wovon sich noch in den indischen Epopöen Nachrichten auffinden lassen.

Die vorhin angeführte Stelle aus dem 11ten Kap. der Genesis ist aber wohl merkwürdig und wichtig genug, um noch etwas näher und genauer erwogen zu werden. Der Versuch einer Deutung derselben ist hier wohl nicht an dem unrechten Ort, und wir fühlen uns um so mehr dazu aufgefordert, da wir schon mehrmals an eine Ursprache gedacht, und noch nicht Gelegenheit gehabt haben, uns bestimmter darüber auszusprechen. Die vorliegende Stelle liefert aber gerade einen deutlichen und erwünschten Beweis dafür. Es wird uns hier nehmlich erzählt, daß bis zum babylonischen Thurmbau nur Ein Volk gewesen und Eine allgemeine Sprache geherrscht habe. Dann aber habe der über das frevelhafte Beginnen des Thurmbaus erzürnte Gott absichtlich mehrere Sprachen hervorgehen lassen, und die Völker zerstreut. Wir lesen von V. 1—9: „Und es gab auf der ganzen Erde nur Eine Sprache und dieselben Worte. Und da sie gen Morgen zogen, so fanden sie eine Ebene im Lande Sinear, und ließen sich daselbst nieder. Und sie sprachen einer zum andern: Wohlan, wir wollen Ziegelsteine verfertigen und sie brennen, wie sichs gehört. Und die Ziegelsteine dienten ihnen als Mauerwerk, und das Erdharz als Kalk. Und sie

sprachen: wohlan, wir wollen uns eine Stadt bauen, und einen Thurm, dessen Spitze bis zum Himmel reicht, und uns so einen Namen machen, — damit wir nicht über die ganze Erde zerstreut werden. — Und Jehovah stieg herab, die Stadt und den Thurm zu sehn, welchen die Menschenkinder erbauten. Und Jehovah sprach: siehe, es ist nur Ein Volk, und alle haben nur Eine Sprache; und nachdem sie solches zu thun begonnen, so wird ihnen nichts, was sie sich vornehmen auszuführen, zu schwer seyn. Wohlan, wir wollen hinabsteigen, und dort ihre Sprache verwirren, damit sie nicht einer des andern Sprache verstehen. Und es zerstreute sie Jehovah von dort über die ganze Erde, und sie hörten auf die Stadt zu bauen. Darum nannte man ihren Namen Babel, weil Jehovah dort die Gesammtsprache der Erde verwirrt, und die Menschen von dort über die ganze Erde zerstreut hatte." — Daß die Darstellung keine rein historische, sondern eine mythische ist, sieht wohl jeder von selbst. Denn was hier von einem Herniederfahren Gottes gesagt wird, gehört nur zur menschlichen Ansicht des hebräischen Alterthums, was alles Geistige nur auf eine sinnliche Weise zu fassen wußte. Aber eben so falsch und irrig würde es seyn, den geschichtlichen Inhalt dieser Erzählung läugnen zu wollen. Daß es ursprünglich nur Ein Volk gegeben, worunter wir eben das Urvolk zu verstehen haben, was von uns als das erste, ursprünglich gebildete bezeichnet worden, ist hier mit den deutlichsten Worten ausgesprochen, und wir finden hier die vollste Bestätigung unsrer ganzen bisher ausführlich entwickelten Annahme. Nun ist aber hier noch bestimmt hinzugefügt, daß dieses Einige Volk auch nur Eine Sprache gehabt, die erst in späterer Zeit, zugleich mit der Trennung der Völker, in verschiedne Sprachen auseinander gegangen sey. Die Kunde von diesem Factum hatte sich durch die Tradition erhalten, und auch wir haben dasselbe als ein wahres anzuerkennen. Indem der Erzähler nun erklären wollte, wie es denn gekommen sey, daß die Völker zu so verschiednen und zugleich so verschieden redenden Völkern geworden, da sie doch ursprünglich nur ein Einiges Volk gewesen; — und indem er einen rationellen Grund

sieht nicht das Böse, als habe es neben dem Guten ein gleiches Recht seines Daseyns, sondern alles Böse ist für sie ein verworfnes und ausgeschiednes. Wollten wir nun aber jenen irrigen und nichtigen Verstand, wie wir ihn vorhin bezeichnet, — und woran sich freilich auch das mögliche Hervorgehen eines Bösen, und dessen, was wir Sünde nennen, anknüpft, — in seiner Möglichkeit aufheben, so würden wir dadurch, wie wir schon wissen, auch die Möglichkeit der Freiheit und die nothwendige Bedingung ihrer Entwickelung hinwegnehmen. Denn wo ein Irren, wo eine abweichende Richtung völlig unmöglich wäre, da könnte auch das Wahre und Gute kein Product der Freiheit seyn, es wäre nur ein unmittelbar und unfrei durch das Seyn Hervorgetriebnes, das Leben wäre nicht göttlich.

Was nun ferner das ganze dritte Kapitel betrifft, so glauben wir nun wohl nicht, jedes Einzelne in jene höhere ideelle Beziehung stellen zu können. Der historische Sinn tritt als ein zu bestimmter hin, um ihn etwa hinwegweisen oder zurückdrängen zu können. Nur absehend von dem historischen Sinne, läßt sich an die hier geführte Polemik noch ein andrer über das äußere Verhältniß hinausliegender geistiger Gedanke anknüpfen. Wollten wir nun aber von diesem auf den Charackter des getrennten und leeren Verstandes hinsehenden Gedanken aus alles Einzelne erklären und deuten, so wird dies zwar auch wohl angehen und sich durchführen lassen. Allein es ist dies doch weniger eine aus dem Texte hergenommne Erklärung, als eine freie Anwendung jenes unabhängigen Gedankens auf den vorliegenden Text zu nennen. Es könnte mehr nur ein Accommodiren des Textes nach dem frei gefaßten Gedanken, als ein Entwickeln des Gedankens aus dem Texte heißen. Denn der Text ist von uns hoffentlich in aller Art so gewürdigt worden, daß nichts unberücksichtigt blieb. Auch haben wir gesehen, daß in der Erzählung selbst Beziehungen zur Idee der wahren Erkenntniß, insofern ohne das Erwachen des Verstandesprincips auch keine Entwickelung derselben beginnen konnte, zu finden sind. Wird nun aber der Begriff des nichtigen und der bloßen Zeitlichkeit zugewendeten Verstandes hervorgehoben, oder zum

Grunde gelegt, so daß die ganze Polemik nur angesehn wird, als gegen diesen gerichtet, so geschieht dies offenbar nur durch eine ganz freie Combination. Denn eine bewußte und im Bewußtseyn klar gewordne und eingesehene Unterscheidung des wahren und an der Einen und göttlichen Vernunft sich haltenden Verstandes oder der wahren Erkenntniß von einem falschen und nichtigen Scheinverstehen oder Erkennen, dürfen wir für die Zeit, aus welcher die vorliegende Erzählung ihren Ursprung hat, doch sicherlich nicht annehmen. — Wollten wir nun, um nur einige Worte als Beitrag zu einem solchen, von einem ganz verschiednen Standpunkte ausgehenden Deutungsversuch hier mitzutheilen, dem ganzen Kapitel eine entgegengesetzte Wendung geben, so würde man bei der Schlange nur an die irdische, von einer Beziehung zum Ewigen entblößte und also vergängliche Klugheit, an ein nichtiges und grundloses Grübeln zu denken haben, und im 5ten Verse würde nur die eingebildete und falsche Vorstellung bezeichnet seyn, wonach jemand durch die sich bloß in zeitlichen Beziehungen bewegende, und ein irdisches Verhältniß durchsehende Klugheit, durch ein bloß formales und scheinbares Denken, nun auch schon das wahre und ewige Verhältniß der Welt und des Lebens, den göttlichen Weltplan selbst erkannt zu haben, und mit der bloßen Persönlichkeit Gott selbst gleich geworden zu seyn, und gleichsam an seiner Stelle herrschen zu können meint. — Das Gewahrwerden der Nacktheit (V. 7) würde dann auf das Gefühl der Verlassenheit von dem Schutz eines Festen und Bleibenden und das Innewerden der Trennung von einem gleichen und einigen Bande des Lebens zu beziehen seyn. Bei der Stimme Gottes dürfte man vielleicht an die Stimme des erwachenden Gewissens, worin sich eben der Mensch nackend und verlassen, und das erschienene Verstandesbild als ein inhaltsloses und nichtiges sieht, erinnern. Die Verfluchung der Schlange enthielte eben eine Verfluchung jener nichtigen Klugheit und scheinbaren falschen Weisheit, die sich doch nicht über die Erde zu erheben vermag, und woraus nur ein mühseeliges, gleichsam an der Erde hinkriechendes Leben entspringt. Die Feindschaft zwischen

der Schlange und dem Weibe und ihren Nachkommen müßte sich auf den unauflöslichen Zwiespalt beziehn, der durch den leeren und nichtigen Verstand in dem Menschen hervorgeht, und ihn ohne Rast und Befriedigung von einem Zwecke des Scheins zum andern umhertreibt. In den folgenden Versen von V. 16 an könnte man dann noch eine nähere bildliche Bezeichnung des Mühvollen suchen, was mit einem solchen von dem ewigen Leben getrennten bloß sinnlich verständigen Leben verbunden ist. Es hat immer nur mit Sorgen und Plagen zu thun, und verliert sich in einem ganz zwecklosen, vergänglichen Treiben. Das Specielle der Darstellung muß man hier übrigens ganz auf sich beruhen lassen, und es würde das Verfehlteste seyn, jedes Wort in die angegebne Beziehung setzen zu wollen. — Soll dann noch der zweiten Hälfte von V. 22 eine dieser Beziehung entsprechende Deutung gegeben werden, so würde wohl der Gedanke als der darin liegende anzusehn seyn: daß die bezeichnete falsche und verkehrte, von der Einheit und von einem Seyenden losgerißne Verstandesrichtung nicht etwa noch weiter um sich greife und das ganze Leben sich unterwerfe, wodurch dann freilich für immer die Hervorbildung und Entwickelung des wahren auf dem Grunde des göttlichen Seyns ruhenden, und nur auf diesem mit Freiheit aufzubauenden Lebens unmöglich werden würde. Das dem wahren Leben entgegengesetzte Princip der endlosen Zerstreuung, woraus natürlich nichts als Verwirrung entstehen kann, und wo alle Einheit aufgehoben ist, wäre dann zur Herrschaft gelangt. Das wahre und rechte Leben zu ergreifen, wäre in einem solchen Zustande gar nicht denkbar. Also könnte mit dem Lebensbaume hier natürlich auch nicht etwa das wahre und göttliche Leben selbst, sondern nur das wirkliche Leben und die Bestimmung seiner ganzen sichtbaren Verhältnisse, als ausgehend von jener verderblichen Verirrung, als unterworfen jener falschen Verstandesherrschaft gemeint seyn. — Aber auch den Wahn soll der Mensch nicht nähren, als ruhe in diesem unseligen Zustande das Leben, damit er den Irrthum und das Böse nicht zu einem fortwährenden mache und ihn verewige, sondern es wisse, er

habe den Eden verloren. Darauf ließe sich zuletzt die Vertreibung des Menschen aus Eden beziehn. Sie geschah, um dem falschen Wissen zu wehren, damit dasselbe nicht ewig bestehen solle. An diesen Andeutungen mag es hier sein Bewenden haben. Zur allseitigen Würdigung des Ganzen ist hoffentlich nichts übergangen.

Der Unterschied der Sethiten und Kainiten, der in den Urkunden der Genesis (vergl. Kap. 4, 25. 26) auch als ein sehr großer und bemerklicher hervortritt, scheint ebenfalls mit der Grundverschiedenheit der zwei Urgeschlechter zusammenzuhängen. Die ersteren werden uns dargestellt als ausgezeichnet durch Tugenden, durch Frömmigkeit und durch lange Dauer des Lebens; die letzteren werden beschrieben als ungebunden, ausschweifend und gewaltthätig. In mancherlei von ihnen gemachten Erfindungen kann man aber auch zugleich das Verstandesprincip bemerken. Doch wir können nicht specieller auf die Entwickelung dieses Verhältnisses eingehn. In den Urkunden ist auch ohne Zweifel hier manches vermischt und untereinandergeworfen, was die Kritik schwerlich wieder genau zu scheiden im Stande ist. — Fragt man hier etwa noch nach der Art und Weise der ersten Berührungen der zwei ursprünglich verschiednen Menschengeschlechter, aus welchen Berührungen freilich bald Krieg und Kampf hervorgehen mußte, so dürfte doch auch diesem Kampf noch ein andres Verhältniß vorausgegangen seyn. Und hier wird es nicht unwahrscheinlich seyn, anzunehmen, daß ein gewisses Streben der Macht und Herrschaft — jedoch immer in der festen Form des Bestehens, — das erste Geschlecht, durch von ihm geschehende Aussendungen und Einwanderungen, mit Stämmen des zweiten, in eine unendliche Verschiedenheit auseinandergehenden Geschlechts, die zunächst durch einen gewissen ihnen sich aufdrängenden und mittheilenden Sinn für Ordnung sich leiten ließen, in Verbindung brachte. Die Eingewanderten sind es, durch welche Ordnung, Gesetz, Verfassung, Sitte und Religion zu den Eingebornen übergeht, die natürlich zunächst in ein Verhältniß der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit zu den Ersteren kommen, jedoch

vermittelt und gesichert durch ein Gesetz. Für diese Annahme spricht ja auch selbst die Geschichte, indem überall in ihr der Gegensatz zwischen Eingebornen und Einwanderern sichtbar wird, und sich nicht etwa bloß als ein äußerer, sondern als ein innerer, wesentlicher und geistiger charakterisirt. In Beziehung auf jene ist man auch gar nicht im Stande, durch geschichtliche Forschung bis zu einem Punkte der Einheit zurückzukommen, sondern man sieht sich vielmehr immer weiter von diesem Punkte entfernt. Aber rücksichtlich auf die letzteren, als den das Bild des Seyns an sich tragenden Urstamm, sehen wir uns in einer Menge von merkwürdigen Zeichen und Spuren überall auf eine ursprüngliche Gemeinschaft und Einheit zurückgeführt. Und sollte nicht auch die Erzählung im elften Kapitel der Genesis (V. 1 — 9) mit diesem Verhältniß in Verbindung zu setzen seyn? Die Menschheit, worunter man hier natürlich nur die mit einer gewissen und ursprünglichen Bildung begabte verstehen kann, erscheint hier noch als Ein Volk, was auch nur ein und dieselbe Sprache geredet. Die hier erzählte Zerstreuung steht ohne Zweifel mit Einwanderungen zu Stämmen des zweiten Geschlechts im Zusammenhange. Uebrigens können dergleichen Einwanderungen und Aussendungen auch schon früher Statt gefunden haben, eh' noch das Eine Urvolk gänzlich zerstreut ward, und die bestehende feste Urverfassung desselben sich völlig auflöste.

In Rücksicht auf einzelne Völker wollen wir nur an das Verhältniß der ältesten Geschichte der Griechen erinnern, wo die Pelasger als Hauptvolk erscheinen und der Unterschied zwischen ihnen und den übrigen griechischen Völkerstämmen auf eine auffallende und bedeutsame Art hervortritt. Was uns von diesen Pelasgern berichtet wird, dient zum Beweise, daß sie im Besitz einer eigenthümlichen, geistigen Bildung waren, und daß sie als diejenigen anzusehen sind, von welchen religiöse und bürgerliche Institutionen ausgegangen, und von denen die den übrigen Stämmen zu Theil gewordne Bildung und Erkenntniß sich ableitete. Homer nennt sie auch wohl in dieser Beziehung immer δῖοι. Auch die griechische Sprache,

und außer ihr selbst die lateinische stammt von der Sprache der Pelasger als der gemeinsamen Wurzel ab. Sie scheint dem äolischen Dialect am nächsten gekommen zu seyn. Herodot sagt nun zwar von einer Einwanderung dieser Pelasger, die sich fast über ganz Griechenland verbreitet hatten, nichts. Allein es läßt sich bei näherer Betrachtung doch nicht daran zweifeln, daß wir sie für ein fremdes und eingewandertes Volk anzusehen haben. Sicher sind sie aus Asien nach Europa gekommen, und zwar zogen sie von Norden nach Süden, und wurden wahrscheinlich von priesterlichen Oberhäuptern geführt. Auch läßt sich anderweitig darthun, daß die Grundlehren der griechischen Religion ihren Weg aus Asien und zum Theil auch aus Aegypten nach Europa genommen haben, wie sich noch aus der Geschichte der alten Kolonien ergiebt; und die Religion der Pelasger, Aegypter, Phönizier und andrer vorderasiatischen Völker kehrt deutlich auf eine gemeinsame Grundlage, auf einen gleichen Ursprung zurück. Aber auch in dem Namen dürfte wohl noch eine Bestätigung für die aufgestellte Behauptung zu finden seyn. Das Verbum פלש hat nehmlich im Aethiopischen die Bedeutung des Auswanderns, und das davon abgeleitete Substantiv Falasi heißt s. v. a. ein Fremder, ein Eingewanderter, ein Ankömmling. Pelasger würde also der Wortbedeutung nach übereinstimmen mit פְּלִשְׁתִּים Philistäer, was eigentlich auch Fremde, Eingewanderte bedeutet, wie die LXX es auch durch Ἀλλόφυλοι übersetzen. Der Name Hebräer steht bekanntlich in derselben Beziehung, und bezeichnet die Jenseitigen, oder jenseits (d. h. von der Ostseite des Euphrat) Herübergekommnen. Auch Ungarn ist gleichbedeutend mit Fremdlingen. Das griechische πελάζω heißt ebenfalls appropinquo, accedo, sich nähern, näher kommen, also aus der Ferne. Daher steht auch πελάτης für einen Fremden, einen Gast. — Bei den Indern finden wir ebenfalls zwei ganz verschiedne Stämme, die sich überdies schon durch ihre körperliche Farbe unterscheiden, indem der eine weiß ist, der andre dagegen eine dunklere Farbe hat. Nur der letztere ist

den geschichtlichen Angaben zu Folge als einheimisch anzusehn. Der erstere dagegen, zu welchem die Braminen gehören, giebt sich als eingewandert zu erkennen, und zog von der nördlichen, gebirgigen Seite ins Land. Dieser erscheint zugleich als der herrschende, der sich die Eingebornen durch die Auctorität des ihnen gegebnen religiösen Gesetzes, und auch wohl durch die damit sich verbindende äußere Waffengewalt zu unterwerfen wußte. Noch manche andre deutliche Spuren weisen auf dasselbe Verhältniß hin. Alle Cultur und Bildung erscheint als von Norden her, von den hohen Himmelsgebirgen zu den Indern gekommen. Fast alle heiligen Oerter sind dorthin zu gelegen, und je weiter hinauf sie reichen, desto mehr wächst ihre Heiligkeit. — Die Kriegerkaste ist erst durch einen gewaltsamen Kampf in die Abhängigkeit von der Priesterkaste gekommen, wovon sich noch in den indischen Epopöen Nachrichten auffinden lassen.

Die vorhin angeführte Stelle aus dem 11ten Kap. der Genesis ist aber wohl merkwürdig und wichtig genug, um noch etwas näher und genauer erwogen zu werden. Der Versuch einer Deutung derselben ist hier wohl nicht an dem unrechten Ort, und wir fühlen uns um so mehr dazu aufgefordert, da wir schon mehrmals an eine Ursprache gedacht, und noch nicht Gelegenheit gehabt haben, uns bestimmter darüber auszusprechen. Die vorliegende Stelle liefert aber gerade einen deutlichen und erwünschten Beweis dafür. Es wird uns hier nehmlich erzählt, daß bis zum babylonischen Thurmbau nur Ein Volk gewesen und Eine allgemeine Sprache geherrscht habe. Dann aber habe der über das frevelhafte Beginnen des Thurmbaus erzürnte Gott absichtlich mehrere Sprachen hervorgehen lassen, und die Völker zerstreut. Wir lesen von V. 1—9: „Und es gab auf der ganzen Erde nur Eine Sprache und dieselben Worte. Und da sie gen Morgen zogen, so fanden sie eine Ebene im Lande Sinear, und ließen sich daselbst nieder. Und sie sprachen einer zum andern: Wohlan, wir wollen Ziegelsteine verfertigen und sie brennen, wie sichs gehört. Und die Ziegelsteine dienten ihnen als Mauerwerk, und das Erdharz als Kalk. Und sie

sprachen: wohlan, wir wollen uns eine Stadt bauen, und einen Thurm, dessen Spitze bis zum Himmel reicht, und uns so einen Namen machen, — damit wir nicht über die ganze Erde zerstreut werden. — Und Jehovah stieg herab, die Stadt und den Thurm zu sehn, welchen die Menschenkinder erbauten. Und Jehovah sprach: siehe, es ist nur Ein Volk, und alle haben nur Eine Sprache; und nachdem sie solches zu thun begonnen, so wird ihnen nichts, was sie sich vornehmen auszuführen, zu schwer seyn. Wohlan, wir wollen hinabsteigen, und dort ihre Sprache verwirren, damit sie nicht einer des andern Sprache verstehen. Und es zerstreute sie Jehovah von dort über die ganze Erde, und sie hörten auf die Stadt zu bauen. Darum nannte man ihren Namen Babel, weil Jehovah dort die Gesammtsprache der Erde verwirrt, und die Menschen von dort über die ganze Erde zerstreut hatte." — Daß die Darstellung keine rein historische, sondern eine mythische ist, sieht wohl jeder von selbst. Denn was hier von einem Herniederfahren Gottes gesagt wird, gehört nur zur menschlichen Ansicht des hebräischen Alterthums, was alles Geistige nur auf eine sinnliche Weise zu fassen wußte. Aber eben so falsch und irrig würde es seyn, den geschichtlichen Inhalt dieser Erzählung läugnen zu wollen. Daß es ursprünglich nur Ein Volk gegeben, worunter wir eben das Urvolk zu verstehen haben, was von uns als das erste, ursprünglich gebildete bezeichnet worden, ist hier mit den deutlichsten Worten ausgesprochen, und wir finden hier die vollste Bestätigung unsrer ganzen bisher ausführlich entwickelten Annahme. Nun ist aber hier noch bestimmt hinzugefügt, daß dieses Einige Volk auch nur Eine Sprache gehabt, die erst in späterer Zeit, zugleich mit der Trennung der Völker, in verschiedne Sprachen auseinander gegangen sey. Die Kunde von diesem Factum hatte sich durch die Tradition erhalten, und auch wir haben dasselbe als ein wahres anzuerkennen. Indem der Erzähler nun erklären wollte, wie es denn gekommen sey, daß die Völker zu so verschiednen und zugleich so verschieden redenden Völkern geworden, da sie doch ursprünglich nur ein Einiges Volk gewesen; — und indem er einen rationellen Grund

dieses Factums nicht anzugeben im Stande war, so führte er dasselbe ohne Weiteres auf Gott zurück, was auch nicht erst durch eine freie Beziehung geschah, sondern mit der ganzen Anschauungsweise jener Zeit unmittelbar verknüpft war. Auf jedes einzelne Wort wird übrigens nicht ein so großes Gewicht zu legen und nicht von jedem eine ganz bestimmte und sichre Erklärung zu fordern seyn. Nun mochte auch wohl eine Erzählung umgehn, daß man in alter Zeit, zum beherrschenden Mittelpunkte für Alle, eine Stadt habe aufführen wollen, die gleichsam eine Weltstadt seyn, und von wo aus Alles zusammengehalten werden sollte. Es ist hier der Gedanke einer Universalmonarchie, die man zu gründen in Willens war. Der Thurm diente in der Erzählung wohl nur zur bildlichen, vielleicht mit einer Hieroglyphe zusammenhängenden Bezeichnung, und das Bauen wollen bis zum Himmel ist nur ein hyperbolischer Ausdruck. Eine solche allumfassende Herrschaft aber, ein solches Reich als ein äußeres, dem die ganze Welt unterworfen seyn sollte, ist an sich unausführbar. Die unendliche Mannigfaltigkeit des sichtbaren und erscheinenden Lebens ist mit einer solchen von Außen ausgehenden, und nur Eine Form, Ein Zwangsgesetz als gültig zugestehenden Herrschaft unverträglich und duldet sie nicht. Ließe sich aber ein solches Reich, eine solche Herrschaft errichten, so wäre das Leben alsdann in seiner Bewegung und Entwickelung auf ewig gehemmt und gebrochen, sie wäre sein Tod. Die durchgehends nur Einem Gesetz unterworfne und überall eingezwängte Form, — als bestehend gedacht, — hätte alles Hinstreben des Lebens zur Freiheit unmöglich gemacht. Es hatte also seinen guten, innern Grund, weshalb eine solche Herrschaft, eine solche Weltstadt sich nicht gründen und befestigen durfte. Es wäre dies eine durchaus ungöttliche und dem göttlichen Willen entgegengesetzte Einrichtung, ganz im Widerspruch mit dem einigen und ewigen Endzweck des Lebens. Sie konnte und durfte also um Gottes Willen nicht aufkommen und dauern. Es war nothwendig, daß die Form und Gestalt des Lebens der Menschen, auch in Beziehung auf ein äußeres Herrschgesetz, zu einer verschiednen

wurde, daß die Völker nicht Ein Reich als ein zeitliches und äußeres, sondern mehrere bilden mußten. Die Völker mußten sich, für den Zweck einer irgend wie fortschreitenden Entwickelung nothwendig trennen und zerstreuen, und vermöge dieser Zerstreuung mußte natürlich auch die Sprache derselben zu verschiednen Sprachen werden, so daß sie sich einander nicht mehr verstanden. (Der Name Babel — Verwirrung — steht auch wohl in Verbindung mit der Erzählung, oder die Erzählung auch in Verbindung mit dem Namen, wobei jedoch auch wieder anzunehmen ist, daß dem Namen ein wirkliches historisches Factum der Vorzeit zum Grunde lag.) — Die gegen eine beabsichtigte Universalherrschaft hier angegebnen Gründe sind übrigens auch jetzt noch die geltenden, und es wird deshalb auch keinem Herrscher das Streben nach einem solchen Reiche gelingen. — Nun bleibt aber dennoch nichts desto weniger der Gedanke der Einheit, wodurch die Völker alle zu einem einigen Ganzen verbunden seyn sollen, als das höchste zu erstrebende Bild stehen. Ein äußerliches Vereinigungszeichen reicht jedoch keineswegs aus. Denn diese Einheit soll keine bloß äußerliche und scheinbare, keine gezwungne und also unwahre und nichtige seyn, sondern eine Einheit, die innerlich besteht und begründet ist, und sich von Innen heraus, aus der Gleichheit des Innren, in der Mannigfaltigkeit abzubilden und in der verschiednen sichtbaren Gestalt darzustellen strebt, eine Einheit, die nur durch Freiheit, durch eine freie Selbstherrschaft, die jeder Mensch in sich selber realisiren soll, möglich ist. Nur der höchste Zweck soll überall der Eine und gleiche und mit Freiheit ergriffen seyn. Aber in der Erscheinung wird dieses einige und stets schöpferische Leben dennoch eine wechselnde und immer neue Form an sich tragen, in welcher sich das innerste Einige, das Göttliche, nur jedesmal von neuen Seiten verkündigt. Sie bestimmt sich immer unmittelbar an der lebendigen That, an dem freien und höchsten Gedanken. Es ist das unbedingte und höchste lebendige Zusammentreffen der Form mit dem Wesen. Diese Einheit ist die höchste Aufgabe, das höchste Ziel, was dem Menschen gestellt werden kann. —

Mit der nothwendigen Annahme eines mit ursprünglicher Bildung begabten Volks, von wo alle weitere Cultur ausging, ist nun, wie schon bemerkt, auch die Annahme einer Ursprache gleich nothwendig verbunden. Denn der Begriff einer solchen ursprünglichen, mit dem natürlichen Daseyn schon verbundnen menschlichen Bildung setzt auch das gleiche, ursprüngliche Daseyn einer Sprache voraus, und diese Bildung ist ohnedies gar nicht denkbar. Denn diese Bildung, als umfassend eine gewisse und bestimmte Erkenntniß, muß sich doch irgend wie sichtbar seyn. Ohne ein vermittelndes, äußerlich hintretendes und zugleich auch von dem Innern ungetrenntes und untrennbares Bild, könnte das Innere sich ja gar nicht erscheinen und vermöchte sich selbst nicht zu fassen, wäre also auch gar nicht da. So wie im Allgemeinen ein Inneres, um lebendig zu seyn, durch ein Aeußeres, und ein Aeußeres auch wieder durch ein Inneres bedingt ist, und Eins das Andre voraussetzt, so ist auch von einer gegebnen und ursprünglichen Erkenntniß die Gabe der Sprache gar nicht zu trennen. Die Sprache gehört unbedingt zu dem Leben, wenn es der Inbegriff eines geistigen Bildes, wenn irgend ein Bewußtseyn mit ihm verbunden seyn soll. Zum Bewußtseyn, wenn es auch ein festes und an sich bestehendes ist, gehört ferner doch ein Denken, und das Denken, obwohl hier ein gebundnes und in festen, unbeweglichen Gränzen einhergehend, setzte wieder nothwendig die Sprache voraus. Ohne Worte, als nothwendige Bezeichnungen und Haltpunkte, worin sich ein Geistiges sichtbar wird, läßt sich nicht denken. Die Vorstellungen von dem Ursprunge der Sprache, die man gewöhnlich sich macht, als sey sie so allmählich durch Nachbildung von Thierstimmen, von Naturlauten, als unwillkührlicher Ausdruck gewisser Gefühle entstanden, sind durchaus irrig und falsch. Dann wäre ihre Entwickelung und so zugleich auch die ganze menschliche Bildung nur dem ungewissen Zufall überlassen gewesen. Dies aber konnte nicht seyn. — Auch hier müssen wir ein Seyendes als sichernden Grund der folgenden und weitern Entwickelung annehmen. Die angeborne Sprache mochte übrigens von der einfachsten Art seyn, und ihren Umfang werden

wir uns nur als einen ziemlich geringen zu denken haben. Doch ist wohl anzunehmen, daß sie den vollen Ausdruck der Erkenntniß umfaßte, in dessen Besitz das Urgeschlecht sich befand. So wie nun aber das Urvolk und die ganze Urbildung nicht zu denken war, als wobei es etwa für immer sein Bewenden haben sollte, sondern nur als Bedingung für die sich bilden sollende Freiheit gefaßt werden konnte, so ist nun auch die Sprache, die zuerst nur unfreier Ausdruck eines Seyenden war, zum Ausdruck eines Werdens, einer sich selbst verstehenden Freiheit bestimmt. Ohne die Annahme eines ursprünglichen Sprachstoffs kommen wir hier aber nicht fort. — Fassen wir nun die Sprache von der Seite der Freiheit, so soll sie ein lebendig bezeichnendes Abbild des Begriffs seyn, und zwar seines Werdens, des sich selbst Verstehens, nicht als eines an sich Verstandnen, sondern als eines sich eben vollziehenden Acts, als Ausdruck des lebendigen sich vollziehenden Begreifens, als Darstellung des in und durch uns, durch unsre That werdenden Lebens, dessen, was in diesem Werden eben das Wahre und Reale ist. Es soll nicht die Sprache seyn, die in uns spricht; denn dann ist kein Erzeugen und Schaffen (und der Mensch bewegt sich nur in einem durch die Sprache Ueberkommnen, ohne eigne Freiheit), — sondern wir sollen die Sprache sprechen, wir sollen sie sprechend frei beherrschen, sie soll uns nur dienen, indem wir sie immer erst bilden, als unterworfen einer von uns frei geübten geistigen Kraft, als Darstellung des stets fortschreitenden Gedankens, als ihm gleichsam angebildet als das treffendste Bild. — Ohne eine wahre sich selbst durchschauende geistige Thätigkeit hat und besitzt niemand die Sprache, sondern die Sprache hat und besitzt ihn, was freilich bei vielen, ja wohl bei den meisten Menschen und sogar bei Schriftstellern (welchen als solchen der Beruf zum Schriftsteller natürlich ganz abgeht) nicht selten der Fall ist. Dahin gehört alle Phrasenmacherei, die uns leider so häufig begegnet. Wäre die Sprache nicht schon auch durch sich, als daseyend, als etwas Vorgefundnes betrachtet, Bezeichnung von Vorstellungen und Begriffen, so würden dergleichen Leute zu gar keinen Begriffen gekommen seyn. Sie haben höchstens

nur das, was als allgemeines Begriffsgut in der Sprache niedergelegt ist. Es zu beleben oder mit Freiheit zu durchdringen, wissen sie nicht.

Mit der Schrift verhält es sich aber offenbar ganz anders als mit der Sprache. Sie gehört nicht zu den Urbedingungen der anhebenden Entwickelung des sich zur Freiheit durchbilden sollenden geistigen Lebens. Wir haben sie uns daher erst als eine im Laufe der Zeiten entstandne oder erfundne zu denken, wenn wir die Erfindung auch nicht mehr historisch nachweisen können. Nothwendige Regeln, die bei der Erfindung der Schreibkunst hätten zu Grunde gelegt, und wonach die Schrift in ihrer möglichen Form hätte bestimmt werden und sich richten müssen, lassen sich nun auch nicht angeben. Wenn sich auch nachher in einem Alphabet eine gewisse Consequenz, ein übereinstimmender Charakter der Schriftzüge bemerken läßt, so ging die Schriftbildung im Ganzen doch mehr nur von willkührlichen Vorstellungen und Anschauungen aus, welche Anschauungen jedoch wieder mit einem gewissen Verhältniß der Natur in Verbindung standen. Denn daß z. B. die Bilderschrift der Buchstabenschrift vorangegangen, scheint ganz natürlich und angemessen. Eine Art Malerei ist wohl das Erste gewesen. Gewiß machte man mit sinnlichen und sinnlich zu bezeichnenden Gegenständen den Anfang, und suchte schriftlich sie abzubilden. Und wenn man zunächst ganze Figuren zu dieser Bezeichnung gebrauchte, so mögen sie dann verkürzt und züsammengezogen, oder auch nur nach hervorstechenden Theilen bezeichnet worden seyn. Erst von der Abbildung sinnlicher Gegenstände, hat man ohne Zweifel den Uebergang zur Bezeichnung unsinnlicher, geistiger Begriffe und Vorstellungen gemacht, aber immer wohl nach sinnlichen Analogien, und nach Aehnlichkeiten, die von einem sinnlichen und sichtbaren Verhältniße hergenommen waren. Zuerst suchte man wahrscheinlich mit einer Figur einen ganzen Gedanken oder einen Satz, eine Wortreihe nach einem darin liegenden Hauptbilde abzubilden, — wobei die verbindenden Glieder und die einzelnen Worte, besonders die den Uebergang bildenden noch nicht berücksichtigt waren. Erst allmählich konnte

es wohl zu einer Wortschrift kommen; — und wenn wir es im strengen Sinne nehmen und auf jedes einzelne Wort beziehen, möchte eine solche Wortschrift auch wohl nie da gewesen seyn. Daß dann der Erfindung der Buchstabenschrift erst noch eine Silbenschrift vorangegangen, ist wohl möglich, wie auch noch die Aethiopier und Mendäer eine solche Silbenschrift besitzen sollen. Aber zu einer vollkommnen Ausbildung derselben mag es wohl auch niemals gekommen seyn. Jedoch hängt es vielleicht damit zusammen, daß z. B. auch die semitische Schrift im Allgemeinen vocallos ist. Auch gehörte wohl erst eine schärfere Beobachtung dazu, die Vocale von den Consonanten zu sondern, indem im wirklichen Sprechen die Consonanten gar nicht für sich allein, ohne einen damit verbundnen Vocallaut hervortreten. — Wenn man nun aber, dahin gekommen war, die Laute (Buchstaben) von einander zu trennen und zu unterscheiden, und sie nun zu bezeichnen suchte, so liegt dabei freilich ein ganz andres Verhältniß für die sich bildende Schrift zum Grunde, als bei der Bilderschrift. Was aber die Bezeichnungen dieser Laute selbst betrifft, so wird sich denn doch noch ein ursprünglicher Zusammenhang mit der Bilderschrift auffinden lassen, wie ja die ältesten und auch selbst noch die semitischen Schriftzüge eine Aehnlichkeit mit gewissen Naturgegenständen verrathen, und worauf die Namen der Buchstaben noch deutlicher hinweisen. Fragt man aber, was wohl das Bestimmende dabei gewesen sey, so mag diese Aehnlichkeit nicht eben von einer Vergleichung des einzelnen Lautes mit gewissen Naturgegenständen ausgegangen seyn (wobei das Analoge auch wohl selten oder nie aufzufinden seyn dürfte), sondern man nahm die Aehnlichkeit für die Zeichen der einzelnen Laute oder Buchstaben, von Worten mit sinnlicher Bedeutung, die sich also auch sinnlich abbilden ließ, her, von Worten, welche sehr gewöhnliche und täglich vorkommende oder zu den nothwendigsten Bedürfnissen des Lebens gehörige Gegenstände bezeichneten, und in welchen Worten der abzubildende Buchstab als der erste Buchstab oder Laut vorkam. Dies ist das Natürlichste und bestätigt sich zugleich durch eine nähere Verglei-

hung der alten Alphabete. Ohne dies ließe sich gar nicht erklären, warum z. B. im Hebräischen die Bezeichnung des A von der Abbildung des Ochsen, die des B von der Abbildung des Hauses, des G von der des Kameels, des D von der Abbildung einer Thür u. s. w. entlehnt ist. — (Es wäre dasselbe, als wenn wir im Deutschen das A etwa mit dem Bilde einer Axt, das B mit dem Bilde eines Baums, das C mit dem Bilde eines Creutzes, das D mit dem eines Dachs u. s. w. bezeichnen wollten.) Jene Wörter, von welchen die Gestalt des Buchstabens, der in ihnen grade der erste war, entlehnt wurde, wurden dann sehr natürlich auch als Namen der Buchstaben gebraucht. — Im Aegyptischen findet sich dieselbe bestätigende Erscheinung, Re bedeutet im Aegyptischen die Sonne, und so bediente man sich nun zur Bezeichnung des Buchstaben R der Figur der Sonnenscheibe, und der Buchstab selbst wurde auch Re genannt. — Erlauben wir uns hier noch eine Anwendung der eben angedeuteten, das Entstehen der Schrift betreffenden Grundsätze, so haben nach unsrer Ueberzeugung Spohn und Seyffarth in ihren Versuchen zur Erklärung der aegyptischen Hieroglyphen sicher Unrecht, wenn sie die sogenannte demotische Schreibart zur ältesten in Aegypten machen, und daraus dann die hieratische, und erst zuletzt (durch Ausmahlen der Züge) die hieroglyphische Schrift entstehen lassen. Offenbar viel wahrscheinlicher, und dem natürlichen Gange der Dinge viel angemeßner ist es, mit Champollion anzunehmen, daß die älteste aegyptische Schrift Bilderschrift war und nachher erst durch Verkürzungen die hieratische und demotische Schrift sich gebildet hat. Die demotische Schrift besonders entstand höchst wahrscheinlich erst in viel spätern Zeiten, wo Aegypten, umgeben von civilisirten Nationen, und mit ihnen im regelmäßigen Verkehr war, und wo das Geschäftsbedürfniß eine Currentschrift forderte. — Eben so unwahrscheinlich ist es, wenn Spohn und Seyffarth keine andren als phonetische Charaktere (was wir Buchstaben nennen, die einzelne bestimmte Laute darstellen) anerkennen wollen, und die sinnlich abbildenden (die Gestalt des bezeichneten Gegenstandes selbst darstellenden) und symbolischen Charaktere

ganz

ganz läugnen. Wenigstens ist dies gegen die bestimmten Angaben des Alterthums, und zunächst auch des Clemens von Alexandrien, der (Strom. l. V. v. 4) ganz deutlich von einer dreifachen Hieroglyphenschrift spricht, wie er sich ausdrückt: 1. διὰ τῶν πρώτων ςοιχείων (phonetische Charaktere), 2. κατὰ μίμησιν (sinnlich darstellende), 3. τροπικῶς κατά τινὰς αἰνίγμους (symbolische). Sehr unvortheilhaft für das ganze Spohnsche System ist aber besonders noch die Behauptung, daß kein Zeichen (deren überdies 6000 verschiedne angenommen werden) einen ganz bestimmten Werth und eine bestimmte Bedeutung haben soll, sondern jedes 2 bis 4, ja 6 und mehr verschiedne Buchstaben bezeichnen soll. Auf diese Weise kann man aus jeder Inschrift gewiß herauslesen, was man will. Sehr gründlich ist das aufgestellte neue System in mehreren gelehrten Blättern, besonders vom Hrn. Professor Kosegarten in Greifswald beurtheilt und gewürdigt worden. Vergl. Hall. Lit Zeit. 1825. Nr. 159 — 161. Von demselben befindet sich auch eine kurze Uebersicht über die neuesten Versuche zur Erklärung der ägyptischen Schrift in den Blättern für literarische Unterhaltung. 1826. Nr. 124. 125. Auch kann noch verglichen werden: Lettre a M. le Duc de Blacas d'Aulps sur le nouveau systême hiéroglyphique de MM. Spohn et Seyffarth, par M. Champollion le jeune; zuerst zu Florenz erschienen, dann abgedruckt im Bulletin des sciences historiques, antiquités, philologie. Redigé par M. Champollion. No. 11. Novembre 1826. p. 308 — 319.

Eine nicht ungehörige und auch nicht unwichtige, die alten Sprachen betreffende Bemerkung, darf hier wohl noch Aufnahme finden. — „Die Sprachen der alten Welt, — sagt J. Rust in seiner Schrift: Philosophie und Christenthum, oder Wissen und Glauben. Mannheim 1825. S. 60. — sind ihrem intellectuellen Charakter nach Gefühlssprachen, die der spätern Menschheit Verstandessprachen, ebenfalls nach der theoretischen Eigenthümlichkeit dieser. Daher ist es gekommen, daß unter den alten Sprachen keine in dem Leben der christlichen Völker solchen Eingang gefunden, wie die ge-

fühlvoll verständige Sprache Latiums. Sie assimilirte sich weit leichter dem Geiste dieser, dem das Gefühl fremder geworden ist. Die griechische Sprache, so herrlich sie ist, hat nie diese Herrschaft ausgeübt und wird in rein verständigen Zeiten immer nur wenig berücksichtigt werden." — Diese Behauptung enthält fast so viel Irrthümer als Worte. Schon im Ausdruck liegt manches Verkehrte. Wenn ich von dem intellectuellen Charakter einer Sprache spreche, so ist doch dabei an den Grad ihrer geistigen Durchbildung zu denken, in wie weit sich nehmlich die Erkenntniß und das Wissen in ihr entwickelt hat, und sie selbst ein verständliches Abbild davon geworden ist. Wird nun aber von dieser Sprache etwas der Erkenntniß grade Entgegengesetztes, und zu einem von ihr ganz verschiednen Gebiete Gehöriges als das Charakteristische derselben hervorgehoben, wie dies hier geschieht, indem der Verfasser die alten Sprachen zu Gefühlssprachen macht, so kann man dies doch keine Bestimmung ihres intellectuellen Charakters nennen. Dies wäre eben so, als wollte ich z. B. sagen, daß ein Mensch, seiner sittlichen Gesinnung nach, nur von der Willkühr und dem Zufall sich leiten lasse, oder daß er, seiner Intelligenz nach, nur an das Gefühl sich halte. Der Ausdruck, theoretische Eigenthümlichkeit, der hier offenbar nur so viel heißen soll, als „geistige Eigenthümlichkeit," ist ebenfalls unpassend und ungenau. Die weitere Auseinandersetzung, die wir leicht geben könnten, müssen wir übergehen. Auch erinnern wir noch an die Zusammensetzung „gefühlvoll verständige Sprache", die ebenfalls hinreichenden Stoff zu einer Berichtigung giebt. — Die alten Sprachen sollen nun aber Gefühlssprachen seyn. Der Charakter der alten Welt im Allgemeinen, so wie wir ihn kennen gelernt, und auch in diesen Untersuchungen kenntlich gemacht haben, ist der Charakter des Seyns, wonach alles als ein Gegebnes und Bestimmtes betrachtet wird, was nun auch in dieser Gegebenheit und Bestimmtheit verharren und fortdauern soll. Zwar beginnt auch bald ein entgegengesetztes Prinzip sich zu äußern, woran sich ein Hinausstreben aus dem Seyn anknüpft. Aber diese Aeußerungen können zunächst nur einzelne

seyn, und beziehen sich auch nur auf ein Einzelnes. Der Charakter des Seyns und Beharrens bleibt in der alten Zeit immer vorwaltend und beherrschend. Das Verstandesprincip kommt erst in der neueren Zeit zu einem Uebergewicht. Wenigstens ist es durch den Geist des Christenthums erst in seinem Recht anerkannt, obwohl auch in der christlichen Zeit noch genug der entgegengesetzten Bestrebungen hervorgetreten sind, und noch hervortreten bis auf den heutigen Tag. Jener Charakter des Seyns prägt sich nun auch in den alten Sprachen fast überall ab. Daher erklärt es sich auch, daß sie fast alle den Charakter der Stabilität und Unveränderlichkeit an sich tragen, und nach langen Zwischenräumen sich noch immer ganz gleich aussehn, und nur sehr wenig und unmerklich fortgebildet erscheinen. Dies hängt auch mit der Art ihres Ursprungs, wonach wir sie wohl alle als Zweige der Ursprache anzusehn haben, die als ein gegebnes und abgeschloßnes Ganze, als fertiges Bild einer bestimmten, unmittelbar überkommnen Erkenntniß (die es, wie wir wissen, mit keinem Werden und keinem reinen Sichverstehen zu thun hat, sondern die bei dem Gegebnen beruht, und sich nur in dem geschloßnen Kreise desselben bewegt) erscheint, zusammen. Diesem Charakter des Seyns, einer festen und unbeweglichen Objectivität, entspricht nun aber doch sicher nicht das Gefühl, was nach Rust in den alten Sprachen vorherrschen, und das ursprünglich Bildende derselben gewesen seyn soll. Denn das Gefühl, ohne eine darin liegende, allgemeinere Beziehung zu läugnen, begreift doch immer eine subjective Bewegung, und was nicht aus diesem Subjectiven, aus dem, was dem Individuum als persönlich eigen erscheint, hervortritt, erkennt das Gefühl nicht an. Das Allgemeine als solches kommt im Gefühl nicht zum Bewußtseyn, und ist nur ein dahinter Verborgnes. Also müßte auch in einer Sprache, deren Grundlage und Princip das Gefühl wäre, vorzugsweise ein Subjectives und Individuelles zum Vorschein kommen. Nun bildet sich aber in den alten und ältesten Sprachen unbezweifelt ein solches Subjective und Individuelle weit weniger ab, sondern überall ist der Typus einer gewissen Allgemeinheit und durch-

gehenden Gleichförmigkeit, der darin sichtbar wird. Das Gefühl ist weich und beweglich, ohne festen und bleibenden Halt, ohne entschiedne Richtung, bald dahin, bald dorthin sich neigend. Die alten Sprachen aber tragen grade eine besondre Einfachheit, Bestimmtheit und Festigkeit an sich, was sicher kein Erzeugniß des Gefühls ist. Ja genau genommen kann es gar keine Gefühlssprache (in dem Sinne, daß das Gefühl als schaffender Grund der Sprache gedacht wird) geben, eben weil dem Gefühl das Bestimmte, Sichere und Feste fehlt, was denn doch eine nothwendige Bedingung der Sprache ist. Meint man aber etwa in dem sinnlichen Charakter, der den alten Sprachen zugleich eigen ist, ein Element des Gefühls zu finden, so läßt sich auch dies nicht für richtig erkennen. Dieser sinnliche Charakter erklärt sich daraus, und steht damit in Verbindung, daß jenes Seyn, woran der Urzustand der Menschen sich anschloß, mit der Natur gewissermaaßen verwachsen war, und die Anschauung desselben zugleich wie eine Naturanschauung gedacht werden muß. Also lag auch in der Sprache Geist und Natur zusammen, und nur das Sinnliche giebt überall das Bild zu einem Geistigen her. Dieser sinnliche Charakter ruht also auch nur auf dem Grunde des Einen und Allgemeinen, und das Gefühl können wir dabei nicht als bestimmend und wirkend denken. (Auf einige frühere darüber beigebrachte Bemerkungen weisen wir hier zur Vergleichung zurück.) Die alten Sprachen können demnach unmöglich als Gefühlssprachen dargestellt werden. Damit behaupten wir nun nicht, daß in den alten Sprachen oder im Alterthum überhaupt sich nirgends das Gefühl äußere und zu erkennen gebe. Mit der einmal begonnenen und fortschreitenden Lebensentwickelung mußte, vermöge einer auf sich selbst und auf das eigne Innere zurückkehrenden Beziehung, auch das Leben und die Bewegung des Gefühls wohl erwachen. Aber wir müssen es durchaus verneinen, daß das Gefühl als Grundzug der alten Sprachen und so des Alterthums überhaupt anzusehen sey. Man ging überall nur davon aus, daß etwas so seyn müsse, und zwar weil es immer gewesen. Dem Gefühl aber, was einem individuellen Eindrucke

folgt, gestattete man gar keinen Einfluß. Auch schließt das Gefühl, da es in sich weder bestimmt, noch bestimmend ist, immer einer vorangehenden Vorstellungs- und Anschauungsweise sich an. Daß in der Bildung der neueren Sprachen aber der Verstand einen größeren Einfluß gewinnen mußte, ist gewiß. Die durch die Sprache zu lösende Aufgabe aber ist die, daß in ihr ein Bild des durch die Vernunft zum vollen Sichverstehen gelangten Verstandes sichtbar werde, daß sie ein Ausdruck der freien lebendigen und im Sprechen schöpferischen Thätigkeit des menschlichen, sie zugleich beherrschenden Geistes sey.

Was wir aber hier über den allgemeinen Charakter der alten Sprachen bemerkt, dürfte wohl auf die griechische Sprache nicht volle Anwendung leiden. Denn diese zeigt grade eine ganz eigenthümliche Bildsamkeit, und es lässt sich zugleich nicht läugnen, daß sie, wenigstens auf der höchsten Stufe der Bildung und Entwickelung, auf der wir sie finden, in der Bezeichnung von Begriffsunterschieden es zu einer solchen Feinheit und Schärfe gebracht hat, und auch die zartesten Beziehungen auszudrücken weiß, wie wir dies beinahe in keiner andern neueren Sprache bemerken können. Aber die griechische Sprache, in ihrer Vollendung, tritt auch schon aus dem beschriebnen Charakter der Sprachen des Alterthums heraus, und hält gewissermaaßen die Mitte zwischen der alten und neuern Zeit, und führt schon zu dieser hinüber. Denn die Entwickelung des Princips einer freien, sich selbst durchschauenden Erkenntniß, war doch nirgends im Alterthum so weit gediehen, als bei den griechischen Denkern und Philosophen. Darin möchte selbst ein Grund zu finden, und es nicht bloß für etwas Indifferentes zu halten seyn, daß die Schriften des Neuen Testaments in griechischer Sprache geschrieben sind. Denn diese war doch weit mehr zum Ausdruck der höhern und geistigen Ideen des Christenthums, des Lebens der göttlichen Freiheit und Erkenntniß geeignet, als die hebräische Sprache, die bis zur Freiheit des Gedankens noch keineswegs vorgedrungen. — Sehr auffallend muß es nun seyn, wenn Rust nur die lateinische Sprache im Gegensatze der griechischen für eine ver-

ständige Sprache erklärt. Das wahre historische Verhältniß ist offenbar umgekehrt. Denn daß die lateinische Sprache in Beziehung auf eine darzustellende rein geistige und intellectuelle Welt, auf eine Welt des Wissens, gegen die griechische gar sehr zurückstand, ist nicht zu läugnen. Rom hatte auch keinen bedeutenden Philosophen. Und wir sehen ja, welche Mühe es dem **Cicero**, der gern als Philosoph erscheinen will, ohne es doch zu seyn, kostete, Ideen der griechischen Philosophen, — die er überdies auch nicht selten ganz falsch verstanden, — wiederzugeben. Daß die lateinische Sprache in der folgenden Zeit eine größere Herrschaft als die griechische erlangt hat, davon liegen die Ursachen mehr in einem äußern, als in einem innern Verhältniß. — Diese die **Rustsche** Ansicht über die Sprachen der alten Welt betreffenden Bemerkungen enthalten zum Theil eine Beurtheilung der ganzen Schrift dieses Mannes. Er nimmt nehmlich drei Stufen oder Hauptperioden der fortschreitenden intellectuellen und religiösen Entwickelung der Menschen an: 1) die Stufe des Gefühls, womit das Heidenthum parallelisirt wird; 2) die Stufe des Verstandes oder der Meinung, der das Judenthum oder das Gesetz gegenübergestellt wird; 3) die Stufe der Vernunft — Philosophie und Wissen — welcher das Christenthum entspreche, so daß also das Heidenthum die Gefühlsreligion, das Judenthum die verständige und das Christenthum die vernünftige Religion seyn soll. Was sich gegen die erste Annahme sagen und mit Recht einwenden läßt, ergiebt sich nun schon hinreichend aus den obigen Erörterungen über den Charakter der Sprachen der alten Welt. Die Charakterisirung des Judenthums als der Verstandesreligion ist aber auch nicht zu rechtfertigen. Denn, wenn auch das Judenthum kein Polytheismus ist, so ist dennoch ein wesentlicher, innerlich durchgreifender, den ganzen geistigen Standpunkt verwandelnder Unterschied von dem Heidenthume nicht da, sondern es ruht mit diesem noch auf einem und demselben Grunde und Boden. Es ist Theokratie wie dieses. Der mosaische Gott ist nur als Gott der Juden gedacht. Die Scheidewand aber zwischen ihnen und den übrigen Völkern sollte noch weit strenger

und schärfer gezogen seyn. Nur ihr Gott war der allein mächtige, alle andere ohnmächtig und falsch. Eine wahrhaft geistige und sittliche, mit der Idee des Universalismus verbundne Auffassung desselben, war aber nicht schon da. Die Macht und das Verhältniß des Jehovah stellte man sich doch immer sinnlich und äußerlich vor, und diese Vorstellung hieng auch noch mit der Naturanschauung zusammen. Weil aber der jüdische Staat doch eigentlich nicht aus der Natur entsprang, sondern eine von dem wirklichen Seyn abgezogne und getrennte Vorstellung (ein Begriff, wenn man es so nennen will, — wobei jedoch dem Verstande im Uebrigen weiter gar kein Raum gestattet war, indem die bloße Vorstellung wieder als wirkliches Seyn, als ein Unveränderliches und Unantastbares gelten sollte) seiner Entstehung und Richtung zum Grunde lag, so wurde nun auch alles bloß auf diese Vorstellung zurückbezogen. Daher fand die Beziehung auf die Natur, woran sich der Polytheismus besonders anschloß, keine Aufnahme, und das strenge Gebot der Bildlosigkeit des Göttlichen stand ebenfalls damit in Verbindung. Die Macht der Naturanschauung aber, die sich doch aus den Gemüthern nicht sogleich austilgen ließ, suchte sich fortwährend zu behaupten und geltend zu machen, und daher erklärt sich vorzüglich das stete und fortdauernde Hinneigen der Juden zum Götzendienst. — Daß sich hingegen der Verstand im Judenthum vorzugsweise entwickelt und fortgebildet hätte, und diese Entwickelung etwa aus dem Princip des Mosaismus erfolgt wäre, läßt sich mit Grund nicht behaupten und bestätigt sich auch keineswegs durch die Geschichte. Dem freien Verstande war weiter kein Recht gestattet, und jeder Zweifel an der aufgestellten Theokratie galt so gut, wie in dem übrigen Heidenthum, als Frevel und als Verbrechen. Erst durch den Sturz der alten Theokratie wurde dem Verstande ein freierer Weg gebahnt. — Das Christenthum aber als Religion der Vernunft zu fassen, ist eine Ansicht, welcher wir gern ihre volle Wahrheit und Richtigkeit zugestehn. Nur denke man sich hier nicht etwa eine Vernunft ohne Verstand, indem der Verstand das nothwendige Werkzeug ist, ohne welches die Vernunft nicht zur

Wirksamkeit und zur Darstellung kommt. Denn die wahre lebendige Einheit kann nur in dem Besondren erscheinen. Und die Bildung dieses Besondren begreist das ganze Thun des wirklichen Lebens. Das Besondre ist die Welt. Wer ein solches Besondre nicht hat, für den ist auch die Einheit eine leere und nichtige.

So wie das dritte Kapitel der Genesis sich als eine Urkunde von dem Beginn der Geschichte, von dem Zusammentreten zwei verschiedner Urgeschlechter zu erkennen gegeben hat, so liegt in der merkwürdigen Sage vom Prometheus ein gleiches, die erste Geschichte und die ersten Schicksale des Menschengeschlechts betreffendes Bild enthalten, und es fehlt gar nicht an zusammentreffenden Punkten mit jener uralten mosaischen Erzählung. Vor den Zeiten dieses Prometheus wird uns das Leben der Menschen auch als ein Leben in ungestörter Eintracht geschildert, und im Genusse der Fülle der alles darreichenden Natur. (So sind auch in den Hyperboreern offenbar die Ueberreste eines goldnen Zeitalters geschildert, und so finden wir überall zuerst die Schilderungen eines ursprünglichen und ein als Natur sich darstellendes Seyn abbildenden Menschengeschlechts, welches Geschlecht sich dann aber zum Abfall von Gott verleiten ließ, wodurch es ins Unheil und ins Verderben verfiel.) — Alles folgte einem unmittelbar wirkenden Triebe, ohne alles Zuthun der Freiheit. Ein freies und bewußtes Thun fand vorher noch gar nicht Statt. Erst durch Prometheus kam es zu einem solchen. Er ist es, von dem der erste Act des zur Freiheit hinstrebenden Verstandes sich herschreibt. So erscheint es wenigstens, wenn man diese Mythe für sich betrachtet. Im Zusammenhange aber mit dem Ganzen der griechischen Mythologie scheint es auch wieder nur ein einzelner besonders hervortretender und vor allen merkwürdiger und bedeutungsvoller, fortwirkender Act zu seyn, der darin beschrieben wird. Doch darf uns dies bei der Auslegung und

Erklärung der Mythe eben nicht kümmern. In dem Namen des Prometheus, wie auch die Wortbedeutung dies schon deutlich genug aussagt, bildet sich offenbar nur der Begriff der sinnenden Klugheit ab, die zugleich dahin strebt, sich von der Gebundenheit der Natur zu befreien, und die Herrschaft über sie zu erringen, was auch mit zu den Bedingungen der hervorzubildenden vollendeten sittlichen Freiheit gehört. Es ist derselbe Begriff, wie der in der Genesis Kap. 3 mit der Schlange bezeichnete; nur ist die bildliche Darstellung eine verschiedne. Hesiod nennt den Prometheus: ἀγκυλομήτης, αἰολόμητις, ποικιλόβουλος, πολυΐδρις. Der nach der Erzählung am Zeus verübte, listige Betrug desselben mit dem zum Opfer vorgesetzten und besonders eingeschloßnen Fett (nebst Fleisch und Eingeweide) und den Knochen (Hesiods Theogonie V. 533—561) ist auch nur ein sinnliches und parabolisches Bild für die Klugheit. Zur Strafe sollte nun (heißt es V. 562—564) den Menschen das Feuer versagt und vorenthalten seyn. Aber Prometheus wußte den Zeus dennoch zu hintergehen, und raubte ihm heimlich das Feuer in einem Rohr. V. 565—567.*) Dies schließt sich wohl ohne Zweifel an die Art und Weise der wirklichen Erfindung des Feuers an, indem der in einer Art Rohr als Kern befindliche lose und brennbare Stoff sich durch einen glücklichen Zufall entzündete und fortbrannte. Noch jetzt findet man in südlichen Gegenden den Gebrauch eines solchen Rohres zum Feuer. Außerdem steht aber dieser Feuerraub auch sicher in Beziehung darauf, daß das Element des Feuers als Kraft gedacht ist, durch dessen Hülfe der Mensch mancherlei Werke und Werkzeuge, die dem Streben der Freiheit dienten, zu bilden und zu schaffen im Stande war. Und dies alles hängt wieder mit dem Verstandesprincip, was sich zu äußern und geltend zu machen begann, zusammen, wobei es — als etwas Gleichgültiges — unentschieden bleiben mag, ob nicht vielleicht auch schon in dem

*) Ἀλλά μιν ἐξαπάτησεν ἐῢς πάϊς Ἰαπετοῖο,
Κλέψας ἀκαμάτοιο πυρὸς τηλέσκοπον αὐγὴν
Ἐν κοίλῳ νάρθηκι.

Feuer für sich die Beziehung auf ein Inneres und Geistiges verborgen liegt. Daß mit diesem Feuerraube aber im Ganzen dasselbe bezeichnet, daß derselbe Gedanke damit ausgedrückt ist, als mit dem Genuß der verbotnen Frucht von dem Baum der Erkenntniß in der Genesis, ist gewiß. In Beziehung auf die Pandora aber, die dann Hephaistos auf den Befehl des Zeus formte, und von welcher für die Menschen, durch das aus ihr hervorgehende Geschlecht der Weiber, tausendfaches Unheil entsprang, verhält es sich gewissermaaßen auf umgekehrte Weise wie mit der Eva. Diese erschien nehmlich in der Genesis hauptsächlich als Urheberin des Verderbens. Die Pandora dagegen in der Mythe vom Prometheus kommt erst unter den Folgen der That zum Vorschein. Ohnerachtet dieser äußern Verschiedenheit aber kehrt beides vielleicht wohl auf einen gleichen Gedanken zurück. Außerdem hängt aber die Ausstattung der Pandora mit allen Reizen, und der reiche ihr zu Theil gewordne Schmuck wahrscheinlich ebenfalls mit der Beziehung auf Kunst und Klugheit zusammen. Von der Strafe, die über den Prometheus erging, lesen wir (Hesiod's Theogon. V. 521—525), daß er an eine Säule gefesselt worden, und ein neben ihm befindlicher Adler des Tages hindurch seine Leber fraß, die nur des Nachts immer um so viel wuchs, um am Tage wieder gefressen zu werden *). Mit Recht wird in der Art der Strafe eine Beziehung auf die That und auf das, was in ihr als Frevel und Verbrechen gelten soll, zu suchen seyn. Die Leber dient hier sicher zur Bezeichnung eines innern und geistigen Begriffs. Der Gebrauch von ἧπαρ stimmt auch damit zusammen. Es wird im Griechischen nicht bloß der Sitz der Leidenschaften damit bezeichnet, sondern es bedeutet bisweilen auch grade zu s. v. a. das Innere, wie wir dafür auch im allge-

---

*) Δῆσε δ' ἀλυκτοπέδῃσι Προμηθέα ποικιλόβουλον,
Δεσμοῖς ἀργαλέοισι μέσον διὰ κίον' ἐλάσσας.
Καί οἱ ἐπ' αἰετὸν ὦρσε τανύπτερον. Ἀύταρ ὅγ' ἧπαρ
Ἤσθιεν ἀθάνατον. Τὸ τ' ἀέξατο ἶσον ἁπάντη
Νυκτὸς, ὅσον πρόπαν ἦμαρ ἔδοι τανυσίπτερος ὄρνις.

meinerem Sinne Herz oder Seele sagen, — und noch bestimmter steht es alsdann für Klugheit, Einsicht, Verstand, Weisheit. So führt Athenäus (im Deipnosophisten B. IX.) einen Vers aus dem Komödiendichter Eupolis an: εἰ μὴ σὺ χηνὸς ἧπαρ ἢ ψυχὴν ἔχεις — eben so wie es in einem alten Epigramm auf Cato den Grammatiker heißt: En cor Zenodoti, en jecur Cratetis. Im Lateinischen, besonders auch bei Horaz, steht jecur öfter in diesem Sinne. Offenbar diente nun jene sinnlich geschilderte Strafe nur zur bildlichen Darstellung des Gedankens, daß Prometheus wegen seines Frevels, wofür man seine That nahm, von einem innern und geistigen Schmerz, von einem Seelenleiden, von heftigen Gewissensbissen gequält und gepeinigt und in sich gleichsam verzehrt worden sey; — obgleich das innere Lebensverhältniß hier als ein ganz andres zu denken, und das Lebensgefühl vielmehr als ein geistig erhobnes zu fassen ist. Da der Geist, das Innere und Geistige, das erkennende Leben das Organ und Werkzeug seiner That gewesen, so sollte nun auch dieses die Strafe treffen und dasselbe als gezüchtigt erscheinen. Daß der Adler der fressende ist, gehört wohl nur zur Willkühr des Bildes. Weshalb aber der am Tage verzehrte Theil des Nachts wieder wuchs, erklärt sich leicht, indem nur der nächtliche Schlaf dem des Tages hindurch gepeinigten und verzehrten Innern etwas Ruhe gewährt. Mit jedem Tage aber, meinte man, sey der Schmerz immer wieder von neuem aufgewacht. Auch Adam mit der Eva bleibt nach der Erzählung der Genesis nicht straflos. Nur ist die Darstellung ganz anders gewendet. Auch kann Prometheus keineswegs unbedingt mit Adam verglichen werden. Zum Theil erscheint er vielmehr unter demselben Charakter, als in der Genesis die Schlange.

Merkwürdig aber ist besonders noch die Befreiung, die dem Prometheus von Herakles zu Theil wird, der hier gleichsam wie ein Mittler eintritt. (Hesiod. Theogon. V. 526 fgg.) Herakles tödtete nehmlich den Adler und erlöste so den Prometheus von seiner schmerzvollen Qual *). Diese Befreiung

*) Τὸν μὲν ἄρ' Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱὸς

drückt am wahrscheinlichsten nur den Sieg aus, den das Verstandesprincip, welches das Leben zur Freiheit und gleichsam zur freien Kunst zu erheben strebte, ohnerachtet des ihn bekämpfenden Gegensatzes dennoch davon trug. Es kam dahin, daß man darin selbst ein Höheres und Göttliches zu erkennen begann. Nicht bloß bei den Anhängern und Verbundnen des Prometheus, sondern auch bei seinen Gegnern, (worunter am richtigsten die herrschenden Geschlechter zu verstehen seyn dürften), fand dieses Princip zum Theil Eingang. Jedoch ist, was wir hier Sieg nennen, nicht so zu verstehn, als wenn dadurch der Gegensatz völlig aufgehoben gewesen wäre, sondern wir können diesen Sieg nur in dem Sinne fassen, daß das Verstandesprincip, das Princip der Freiheit, doch nicht unterdrückt und vernichtet werden konnte, sondern sich in dem Rechte seines Daseyns behauptete, und daß man sogar tiefer in dasselbe eindrang und darin selbst ein Höheres und Göttliches zu ersehen vermochte. Darauf scheint es hinzudeuten, wenn uns Hesiod (Theogon. V. 529—531.) sagt, daß dies selbst nicht gegen den Willen des olympischen Zeus geschehen sey. *) Man fand in dieser That des Herakles vielmehr eine Vermehrung und Erhöhung seines Ruhms. Der Kampf gegen das Princip der Freiheit hörte übrigens auch nachher nicht auf. Man suchte es fortwährend zurückzuhalten und zu fesseln. Der Einfluß und die Macht desselben ward den Gegnern, den Vertheidigern des alten Systems zu groß. Darauf bezieht es sich wohl, wenn wir beim Hesiod (Theogon. V. 614—616.) noch lesen, daß Prometheus doch dem Zorne des Zeus nicht entgangen sey. **) — Wir ha-

---

Ἡρακλέης ἔκτεινε, κακὴν δ' ἀπὸ νοῦσον ἄλαλκεν
Ἰαπετιονίδῃ, καὶ ἐλύσατο δυσφροσυνάων.

*) Οὐκ ἀέκητι Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὑψιμέδοντος
Ὄφρ' Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἴη
Πλεῖον ἔτ' ἢ τοπάροιθεν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν.

**) Οὐδὲ γάρ Ἰαπετιονίδης ἀκάκητα Προμηθεὺς

ben uns bei dieser Mythe nur an die einfachen Angaben des Hesiodus gehalten. Denn nachher ist freilich noch manches hinzugesetzt, und die Fabel auf diese und jene Art erweitert und ausgeschmückt worden, wovon aber Hesiodus nichts weiß. So scheint auch die Sage von einer Menschenschöpfung durch den Prometheus erst später hinzugekommen zu seyn. Bei Hesiodus ist auch schon vorher immer an die θνητοὶ ἄνθρωποι oder βροτοὶ gedacht, so wie überhaupt auch das Vorhergehende von der Beziehung auf Menschen nicht getrennt werden kann. Nach V. 108. in den Tagen und Werken des Hesiodus wird ja den Menschen auch schon ein gleicher Ursprung zugeschrieben, wie den Göttern. „Als gleichartig erwuchsen die Götter und sterblichen Menschen;" wie Voß übersetzt. *) Auch nennt Hesiodus den Zeus schon vorher immer θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν. Selbst nach Aeschylus erscheint Prometheus nicht als Schöpfer, sondern nur als Lehrer des Menschengeschlechts. Nach der weiter ausgesponnenen Sage aber soll Prometheus zuerst Menschen aus Leim und Wasser gebildet haben (Ovids Verwandlungen I, 82. Appollodor. I, 7, 1. Προμηθεὺς δὲ ἐξ ὕδατος καὶ γῆς ἀνθρώπους πλάσας, ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ πῦρ, λάθρα Διὸς ἐν νάρθηκι κρύψας. Vergl. Horaz Oden I, 16, 13.) eben so wie Adam in der Genesis aus Erde geformt wird. Nicht unwahrscheinlich verdankt dieser Zusatz derselben Beziehung und Vorstellung ihren Ursprung, so daß damit eigentlich auch nur die Schöpfung der niederen und geringeren Menschenklassen gemeint ist, die aus einer weit schlechtern Masse gemacht und zusammengesetzt seyn sollten. Die spätern Mythologen haben nur die wahre Beziehung übersehn. — Daß Prometheus seine Menschengebilde durch Feuer belebt habe, wie Riemer in seinem griechischen Wörterbuche sagt, davon finde ich nirgends

---

Τοῖο (sc. Διὸς) γ' ὑπεξήλυξε βαρὺν χόλον, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης
Καὶ πολύϊδριν ἐόντα μέγας κατὰ δεσμὸς ἐρύκει.

*) Ὡς ὁμόθεν γεγάασι Θεοὶ, θνητοί τ' ἄνθρωποι.

etwas erwähnt. Ueberhaupt mischt Riemer hier alles ziemlich verworren unter einander. Er denkt an die rothe Farbe des gebrannten Thons, und meint, daß diese eine Veranlassung zu der vermeinten Belebung durch Feuer gegeben habe. — Was noch die Person des Epimetheus betrifft, so scheint damit im Gegensatz mit dem auf dem Boden der Selbstständigkeit sich hervorbildenden freien Erkennen, nur ein abhängiges, von fremdem Einfluß geleitetes, sich selbst nicht verstehendes und daher dem Truge und Irrthum stets unterworfnes, unfreies Denken gemeint zu seyn, dessen Handlungen nur zu leicht von Reue begleitet sind. Darum nennt ihn auch Hesiodus (Theogon. V. 511.) ἁμαρτίνοον. Als Parallele kann man sich hier daran erinnern, das nach der Erzählung der Genesis (K. 3, 8.) sich auch im Adam die Reue regte.

Wir gedenken bei dieser Veranlassung noch einer Abhandlung von Dr. Augusti. Derselbe vergleicht nehmlich in seiner zweiten Dissertation: De audiendis in theologia poetis. Vratisl. 1815. — erstens die Geschichte des Prometheus mit der des Adam, und außerdem wird dann Prometheus auch noch mit Christus verglichen. Aber mit diesen Vergleichungen, in der Art, wie sie hier vom Verfasser angestellt werden, ist in der That nichts gedient. Der Mangel eines freien, selbstständigen Urtheils, einer tieferen Einsicht (was bei der reichen und anerkannten Gelehrsamkeit des Hrn. Dr. Augusti um so mehr zu bedauern ist) giebt sich nur zu stark zu erkennen. Denn man sieht deutlich, daß der Verfasser mit den aufgefundnen Aehnlichkeiten und gezognen Vergleichungen gar nichts zu machen und zu beginnen weiß. Er weiß sie sich nicht zu erklären, noch irgend einen Grund davon anzugeben, und eben so wenig auch eine höhere bindende Beziehung zu finden. Daher hat die ganze Dissertation nur das Ansehn eines zwecklos zusammengeführten Materials, und die gezognen Parallelen verrathen oft schon genug die Abwesenheit eines wahren Gedankens. — Die Vergleichung des Prometheus mit Christus ist aber wohl für eine ganz verfehlte und irrige zu er-

klären. Prometheus erscheint nicht schon im Charakter eines Mittlers oder Erlösers, sondern der Moment einer möglichen Vergleichung mit Christus liegt vielmehr im Herakles, der den Prometheus befreite und ihn gewissermaaßen zu Gott emporhob. Diese Befreiung, welche Augusti in keine nähere und genauere Berücksichtigung gezogen hat, bezeichnet nehmlich, wie schon bemerkt, die Idee einer höhern Vereinigung, die der Verstand, das Erkennen, mit dem Göttlichen einging, wodurch dann das Leben auch auf dem Wege des Verstandes und der Erkenntniß, und nur durch sie sich bestimmend, doch zugleich zu einem göttlichen und wahrhaft freien zu werden vermag. Aus dieser Beziehung wird es besonders zu erklären seyn, wenn Aeschylus den Prometheus mehr als Gott beschreibt und bezeichnet. Aeschylus scheint das wahre Verhältniß der Erkenntniß tiefer durchschaut und das Göttliche in ihr eingesehen zu haben. Darum würdigt er auch den Prometheus auf eine freiere, sein Verdienst um die Menschheit anerkennende Weise. Dies war nun aber doch der als orthodox geltenden Lehre, wonach die That des Prometheus als Verbrechen und Frevel dargestellt und er selbst als θεοῖς ἐχθρὸς θεὸς erklärt ward, entgegen. Damit scheint es auch zusammenzuhängen, wenn Aeschylus, wie die Alten erzählen, vor dem Areopagus der Irreligiosität und Gottlosigkeit angeklagt worden und kaum der Steinigung entgangen seyn soll, weil er die Mysterien ausgebreitet und unter das Volk gebracht habe. Daß übrigens die Benennung θεὸς, welche Prometheus beim Aeschylus erhält, nicht hinreicht, um ihn mit Christus zusammenzustellen, bedarf wohl keiner Bemerkung, und zu Gott und Mensch zugleich, — in dem Sinne, wie Christus als θεάνθρωπος gefaßt wird, — hat ihn auch niemand gemacht, sondern einige beschreiben ihn nur als Mensch, andre dagegen als Gott, was doch etwas von dem Verhältniß des Lebens Christi ziemlich verschiednes ist. Prometheus hat das wahre und in der Freiheit göttliche Leben nicht etwa schon praktisch und durch die That der freien und unbedingten Vollziehung an sich selbst dargestellt, wie es mit Christus der Fall war, durch den das Leben der Erlösung

sich als eine lebendige und fortwirkende Kraft in der Geschichte begründete, sondern Prometheus wies nur auf den Verstand (mit dem Inbegriff von Künsten und Fertigkeiten), auf das Wissen, als auf ein Mittel hin, wodurch das Leben zu einem freien und selbstständigen, und in dieser Freiheit auch wohl zu einem göttlichen werden könne. Das sittliche Princip können wir dabei wohl schwerlich schon als ein wirklich erkanntes betrachten. Auch im Herakles dürfte es zunächst mehr nur der Gedanke einer persönlichen und an den Begriff des Individuums sich anknüpfenden Freiheit seyn, worin man ein Göttliches sah und fand, als daß diese Freiheit schon von der sittlichen Idee des Einen göttlichen Willens, als des allein bestimmenden, erfüllt und durchdrungen gewesen wäre. In unsern obigen Bemerkungen haben wir nur gleich die höchste, wenn auch nur unsichtbar und unbewußt dahinter verborgne Beziehung kenntlich gemacht. — Der zweite Punkt der Vergleichung bei Augusti betrifft eine Unähnlichkeit, indem Prometheus dem Willen des Zeus nur aus Zwang gehorcht und auch nur aus Zwang gelitten habe, da hingegen bei Christus das ganze Gegentheil des Zwanges bemerklich ist. Da aber Zeus beim Aeschylus nicht als der erste Gott selbst erscheint, so verliert diese disparate Vergleichung dadurch wieder allen Halt. — Die drittens in Beziehung auf die Art des Leidens aufgestellten Aehnlichkeiten zwischen Prometheus und Christus, wo nur ein zufälliges Aeußere, woran sich gar nichts innerlich Gleiches knüpft, wobei es ganz an einem bindenden Gedanken gebricht, als ähnlich erscheint, sehen besonders ziemlich urtheilslos aus. Es sind folgende: 1) Prometheus war mit Fesseln gebunden, und Christus wurde ans Kreuz geschlagen. 2) Beide hatten nicht bloß Zeugen ihrer Leiden und mitleidsvolle, theilnehmende Freunde, sondern sie hatten auch Spott und Schmähungen zu erfahren. 3) Beide vergossen Blut. 4) Beide litten auf einem Berge. 5) Das Ende Beider war mit Zeichen und Wundern begleitet. 6) Beide trugen an ihrem Körper die Spuren und Merkmale der erlittenen Qualen. Ferner findet Augusti darin ein bedeutsames Zusammentreffen, daß beide in die Unterwelt hinabgestiegen

gen seyn. Auch sollen beide aus gleicher Liebe zum menschlichen Geschlechte gelitten haben. Durch beide sind den Menschen ausgezeichnete Wohlthaten zu Theil geworden, und endlich wird es als die letzte Parallele hervorgehoben, daß beiden für so viele Wohlthaten Liebe, Dank und Verehrung von Seiten der Menschen gebühre. — Weiterer Bemerkungen über diese bezeichneten Vergleichungspunkte enthalten wir uns. Auch wird es kaum derselben bedürfen.

Auch in den Mythologien andrer alten Völker lassen sich ebenfalls mancherlei Spuren entdecken, die auf das Daseyn von zwei ursprünglich verschiednen Menschengeschlechtern hindeuten. Aber wir können nicht darauf eingehn, sie speciell aufzusuchen und ausführlich zu entwickeln. Wollten wir diese Entwickelungen vollständig durchführen, und durch die Urgeschichte aller Völker, so viel oder so wenig uns auch davon aufbewahrt ist, verfolgen, so ließe sich wohl ein großes und umfassendes Werk schreiben. Aller Dualismus aber scheint in seinem Ursprunge auf dieses hier dargelegte Verhältniß zurückzukehren, und darin gewissermaaßen seinen factischen Grund zu haben. Der Gegensatz von einem guten und bösen Gotte, der nachher freilich mehr in intellectuellen und geistigen Beziehungen gefaßt wurde, hängt in seinem Entstehen sicher damit zusammen. Zugleich kann man aber auch bei diesem Dualismus dennoch fast überall gewahr werden, daß die höhere Idee einer Einheit, wenn auch oft nur dunkel und ungesehen, doch dahinter verborgen liegt; und dies schließt sich wieder, bezüglich auf ein factisches Verhältniß, an die im ersten Urgeschlechte sich als Seyn darstellende und bestehende Einheit an. Und so werden wir hier auf die Einheit, von deren Darlegung wir ausgegangen sind, wieder zurückgeführt, und es bleibt uns hier nur noch übrig, diese ursprüngliche, dem Beginn aller Geschichte vorausgehende Einheit, für welche wir oben nur die mosaischen Urkunden benutzt haben, noch in einigen, die Religionslehren andrer alten Völker betreffenden allgemeinen Verhältnissen, und in einigen einzelnen besonders merkwürdigen Datis nachzuweisen. Denn

eine vollständige Untersuchung und Auseinandersetzung ist hier natürlich nicht möglich.

Wenn die ganze Mythologie in genauer Verbindung mit der Religion und mit dem religiösen Bedürfniß des Menschen steht, alle Religion aber in nothwendiger, mehr oder weniger erkannter Beziehung zu dem Einen, Ewigen und Göttlichen steht, und nur ein besondrer Ausdruck des allgemeinen religiösen Bewußtseyns ist, so muß auch durch die ganze Mythologie nothwendig eine gewisse bindende Beziehung zur Einheit hindurchgehn. Nur liegt sie freilich nicht immer schon klar und sichtbar da, sondern ist in dem an die wirkliche vielfache Erscheinung sich anknüpfenden Bilde, in einem Symbol (dessen Entstehen wohl keineswegs nur aus Willkühr oder Betrug zu erklären ist, wenn sich freilich auch später, als das Verstandesprincip sich schon weiter entwickelt hatte, und das Erkennen mehr Raum gewann, nicht läugnen lassen dürfte, daß denn doch da und dort mancher Trug und manche absichtliche Täuschung hinzu kam;) verhüllt, und verbirgt sich hinter einem von der Mannigfaltigkeit entlehnten Gewande. Sie muß also erforscht und aufgesucht werden, um sie zu sehen und zu finden. Aber dem schärferen Auge wird es auch sicherlich nicht schwer fallen, sie zu entdecken. Schon oben dachte ich an die Mysterien, als in welchen sich wohl der Gedanke der Einheit erhalten habe, und wenn ich eben jetzt erst in Solgers mythologischen Ansichten die Bemerkung finde, daß das Mysterium auf das Eine und Ursprüngliche gleichsam zurückdeute, so kann ich nicht umhin, sie für wahr und richtig zu erkennen. (Auf die Verirrungen, die sich an die Mysterien anknüpften, wurde oben schon aufmerksam gemacht.) Nicht weniger glaube ich auch darin dem seligen Solger Beifall geben zu müssen, daß nach seiner Ansicht alle Völker durch ihre mythische Geschichte dreierlei auszudrücken suchen: 1) Wie der Mensch anfänglich in Einigkeit mit dem göttlichen Wesen gelebt, aber sich von ihm durch Besonderheit entfernt habe, und dafür durch die Endlichkeit selbst bestraft worden sey. 2) Wie auch die Menschheit ein Ideal habe, welches nun in die Vorzeit gesetzt

und an die Gottheit angeknüpft wird. 3) Wie sie auch mit der Gottheit wieder zusammenhänge und zu ihr zurückkehre. — Die genauere mit dem geschichtlichen Verhältniß zusammenhängende Würdigung dieser Idee, als deren Ausdruck die Mythologie hier angesehn wird, ergiebt sich übrigens aus allen bisherigen Entwickelungen wohl deutlich genug, so daß darüber nichts hinzuzufügen seyn wird. Nur deshalb schien es nöthig, hier daran zu erinnern, weil denn doch, durch die Berücksichtigung des factischen und historischen Verhältnisses der Entwickelung und Bildung der Menschen, sich jene Ideen noch ein wenig modificiren. Denn an der reinen Geistigkeit und Idealität, in welcher sie hier aufgestellt sind, dürfte ihnen, von der Seite ihrer historischen Wahrheit betrachtet, in welcher sie das Alterthum selbst erblickte, und in der sie in die Mythologie aufgenommen waren, doch noch etwas mangeln, und man sah dabei wohl immer auf gewisse wirkliche und factisch bestandne Verhältnisse eines Urzustandes des menschlichen Lebens, den man nur zurückzuführen suchte, hin. Die höchste geistige und sittliche Beziehung aber, in welche jene Ideen, so wie wir sie hier ausgesprochen finden, gesetzt sind, ist an sich selbst richtig.

Die Vielfachheit in der griechischen Götterlehre stellt sich offenbar als eine später entstandne dar, und es begegnen uns mancherlei Hindeutungen, woraus man sieht, daß das ganze in der griechischen Mythologie als geltend erscheinende Götter- (oder Herrschafts-) System, als eine Umkehrung der vorher bestehenden alten Herrschaft angesehen wird, und Zeus ist eigentlich der Stürzer des alten Reichs. Er erscheint genau genommen nicht als der wirklich legitime Herr, sondern er hat sich durch Gewalt und Usurpation die Herrschaft der Welt angemaaßt. In dieser Rücksicht ist es auch recht bedeutsam, wenn er bei Aeschylus (im gefesselten Prometheus V. 96.) νέος ταγὸς, oder der neue Herrscher genannt wird. Die alte Herrschaft, und was darunter gedacht wird, ist gewiß mit dem ursprünglichen Seynsverhältniß der Menschen in Verbindung zu setzen. Nur kam bei den Griechen die Idee einer unbedingten herr-

schenden Macht der Einen Natur hinzu, die man an gewisse unveränderliche und ewige Gesetze gebunden glaubte, ohne jedoch schon zu einer freien, geistigen und sittlichen Erfassung derselben gelangt zu seyn. Geist und Natur lag ungesondert beisammen. In der neuen Herrschaft des Zeus hat offenbar schon das Verstandesprincip einen vorher ungekannten Einfluß gewonnen. Denn sein Handeln ist ein Handeln mit Bewußtseyn und Willkühr. Sein Wille ist frei. Es ist der Begriff der persönlichen Selbstständigkeit, der sich in ihm als ein durchgebildeter darstellt. In demselben Charakter eines zur freien Individualität hindurchgedrungnen Lebens erscheinen auch die übrigen unter Zeus herrschenden und regierenden Götter. Die vorangehenden Kämpfe der Titanen deuten ebenfalls schon auf ein sich Trennen und Losreißen von dem Urseyn hin. — Uebrigens sollte nun aber, ohnerachtet Zeus selbst schon durch eine Thätigkeit des Verstandes- und Freiheitsprincips zur Herrschaft gekommen war, doch weiter kein andrer Verstand sich gegen sein willkührliches Regiment regen, und es sollte dabei sein unbedingtes Bewenden haben. Daß dies aber nicht zu erreichen war, ist gewiß. Der einmal erwachte Verstand ist nicht zurückzudrängen, sondern wirkt weiter fort. In dieser Beziehung scheint nun auch die Mythe vom Prometheus zu stehen, der sich gegen die Herrschaft des Zeus auflehnt. Daß übrigens in der griechischen Mythologie, (außer dem kosmogonischen und dem religiösen oder philosophischen Gehalt, den wir keineswegs zu bestreiten gesonnen sind) besonders was die sogenannte neue Herrschaft betrifft, ein nicht unbedeutender Theil schon der Geschichte angehört, und eine Menge der Göttergeschichten aus Geschichten der Menschen entsprungen sind, dürfte nicht wohl zu läugnen seyn. Höchst wahrscheinlich hängt dieser historische Theil der Mythologie (dessen Ausscheidung freilich sehr schwierig und wohl gar nicht vollständig möglich ist) mit der Geschichte gewisser mächtiger Geschlechter, die sich im Gegensatz gegen eine vorher bestehende Macht zur Herrschaft erhoben, zusammen; und manche der Menschen mögen zu Göttern geworden seyn, zu einer Zeit, wo ihr wirkliches und zeitliches Leben schon

in den Hintergrund getreten, und mit den Vorstellungen eines göttlichen Daseyns und Wirkens zusammengeflossen war. Den Urzustand sieht man übrigens darin schon als aufgelöst. Die neue Herrschaft vermochte sich aber doch an keiner andern Stütze zu halten, als an dem alten Princip, dem sie freilich selbst schon entgegengehandelt hatte. Man nahm ebenfalls die Auctorität eines festen absoluten Seyns in Anspruch. Die neue Herrschaft konnte noch keine andre, als eine theokratische seyn, obgleich der Keim der einstigen Auflösung in dem erwachten Verstande auch schon gegeben war. Die ganze Art und Weise, wie wir die griechischen Götter geschildert finden, die Verhältnisse, unter welchen sie erscheinen, ihr Verkehr mit den Menschen, und der Umgang, den sie mit ihnen pflegen, wobei sie selbst nur wie Menschen und rein menschliche Individuen auftreten, läßt die Einmischung historischer Bestandtheile nicht verkennen. Nur geht dies natürlich über alle bestimmte Kunde hinauf, und von einem bewußten Verfahren kann man dabei nicht sprechen. Ein ursprünglich menschliches Verhältniß der Götter, die Rücksicht auf ein zeitliches und menschliches Fortbestehen, die den herrschenden Geschlechtern wohl ganz besonders wichtig seyn mußte, wird vorzüglich auch darin sichtbar, daß jede Beleidigung gegen ihre Person und gegen ihr persönliches Ansehn als das strafbarste Verbrechen, als der größte Frevel geahndet wird. Kein Mensch soll die ihm angewiesnen Schranken verlassen. Es soll alles in festen Gränzen bleiben. Auch wird in solchen Fällen dann gar kein Unterschied gemacht. Der Gute muß eben so wie der Böse zu Grunde gehn. Daß hier nicht ein inneres und sittliches Lebensverhältniß, sondern nur ein äußeres als Gegenstand der Bestrafung gemeint ist, bedarf wohl keines Beweises.

Die Beziehung zu einer höheren und allgemeineren Einheit macht sich übrigens auch in der ausgebildeten griechischen Götterlehre kenntlich genug. Denn über den Göttern und selbst über dem Zeus steht doch noch eine höhere, unbezwingliche und nicht zu unterwerfende Macht, die Macht des Schicksals oder der Nothwendigkeit, die μοῖρα oder ἀνάγκη, πεπρω-

μένη, εἱμαρμένη, was die Römer fatum, necessitas nannten, und womit eine feste und unvermeidliche Bestimmung verknüpft war. Vor dieser Macht, die offenbar das Eine und allgemeine Göttliche in sich faßte, mußten selbst die Götter sich beugen, und auch Zeus war genöthigt, sich ihr zu fügen, und suchte nur eine gewisse freie Beziehung an sie anzuknüpfen, und eine Verbindung mit seinem freien Willen zu finden. Diese Macht war zwar ursprünglich als eine Naturmacht gedacht, und ruhte auf dem Grunde der Idee einer Einheit und Totalität der Natur; aber es ist doch nicht zu läugnen, daß sich geistige und sittliche Beziehungen daran anschlossen, und die ganze Vorstellung sich allmählig mehr ethisirte. Die Idee eines Gesetzes bildete den Uebergang zur Idee einer geistigen und sittlichen Welt, obgleich die Auffassung freilich noch eine unklare und gemischte, und bis zu einer scharfen durch die reine Intelligenz hervorgehenden Scheidung des Geistigen und Sittlichen von einer bloßen Causalitätsverbindung, der wahren göttlichen Freiheit von einem in ein äußerliches Verhältniß niedergelegten Zwange, nicht schon vorgedrungen war. Die Idee eines Sittengesetzes war noch in Verbindung mit dem Naturgesetze gedacht. Zwar ist eine solche Verbindung auch da, nur auf umgekehrte Weise, indem nehmlich in der Anschauung der allein wahren und göttlichen Welt die Natur gesehn wird als nur bestimmt, dem Sittengesetze, dem sittlichen Zwecke zu dienen. Das Naturgesetz ist dem sittlichen Zwecke untergeordnet. — Daß aber in der Μοῖρα die Beziehung zu einem Sittlichen schon mit aufgenommen war, ist nicht zu verneinen. Die Nothwendigkeit wird nun bisweilen auch selbst als θεὸς bezeichnet, was dann nehmlich nicht bloß die Vorstellung eines einzelnen Gottes, sondern den ganz allgemeinen Begriff des Göttlichen ausdrücken soll. Noch deutlicher wird dies durch die ebenfalls dafür vorkommende Benennung δαίμων, womit auch im weiteren Sinne die Gottheit im Allgemeinen bezeichnet ist. Diese Bezeichnung ist auch für die richtige Bestimmung des eigenthümlichen Wesens und Charakters jener Nothwendigkeit besonders wichtig. Denn obgleich, wie bereits bemerkt

worden, die Beziehung auf ein Sittliches darin nicht wirklich fehlt, so sieht man doch aus dieser Benennung, daß diese Beziehung nicht die eigentlich beherrschende und vorwaltende darin ist. Sie kam erst später, bei fortschreitender Entwickelung eines sittlichen Bewußtseyns hinzu. Die Ableitung von δαίω, δάημι ich weiß, ist nicht ohne Bedeutung. Ich füge hier eine, nur mit einigen Citaten vermehrte, Bemerkung bei, die ich schon i. J. 1818 zur Erklärung von Jakobi 2, 19. niedergeschrieben habe.

„In den Dämonen der Griechen liegt nicht schon derselbe sittliche Charakter, wie in den ἀγγέλοις des Neuen Testaments, und sie scheinen nicht sowohl eine Darstellung des sittlichen, das freie Leben tragenden Willens gewesen zu seyn, als sich vielmehr auf ein Wissen bezogen zu haben. Diese Bemerkung schließt sich nicht bloß daran an, daß δαίμων eigentlich so viel ist, wie δαήμων, sciens, der Wissende, obgleich dies nicht minder bestätigend ist; sondern dieses Charakteristische zeigt sich auch in ihrer ganzen Erscheinung. Die Dämonen, sich anschließend an den Begriff einer allgemeinen Nothwendigkeit, (wie man auch aus den Ausdrücken: δαιμόνων ἀνάγκη (Euripides Phönissen V. 1017), δαιμόνων ἄτη — eben daselbst V. 1083 — ersehen kann. Das letzte wird von den Scholiasten erklärt durch: βλάβη, ἣν οἱ θεοὶ ἐπέμψαν, τουτέστι θεήλατος, von Gott verhängt. Vgl. Apollonius von Rhodus in den Argonauticis B. 1, 443. Da heißt es in der weissagenden Rede des Idmon: Αὐτὰρ ἐμοὶ θανέειν στυγερῇ ὑπὸ δαίμονος αἴσῃ τηλόθι που πέπρωται ἐπ' Ἀσίδος ἠπείροιο, „mir jedoch ist es von dem traurigen Geschicke Gottes bestimmt, zu sterben, in der Ferne, auf Asiens Festland.") sind in ihrer persönlichen Fassung, die übrigens mit der Beziehung auf ein Unpersönliches aufs genauste zusammenhängt, eigentlich die Personification eines Wissens, nehmlich eines Wissens vom Leben, aber nicht eines einigen, ewigen, von dem Sichtbaren unabhängigen Wissens, sondern eines Wissens von dem Gange des einzelnen Lebens, insofern es erscheint, und mit den Verhältnissen des Sichtbaren zusammenhängt. Es ist ein Wissen von dem Geschick oder Schicksal des menschlichen

Lebens, und insofern man dieses Wissen als außer dem Leben bestehend und für sich seyend dachte, so erschienen dann die Dämonen auch als bestimmend, zutheilend oder beherrschend das einzelne individuelle Leben. (Vgl. Euripides Phönissen V. 1000, wo dem Menoikeus auf die Frage: τί δῆτ᾽ ἔρυμά μοι γενήσεται; (was wird wohl für ein Schutz — für eine Sicherheit — mir werden?) Kreon die Antwort giebt: Πόμπιμος ὁ δαίμων, (der begleitende Dämon) = ὁδηγήσει σε ἡ τύχη, nach dem Scholiasten, der zur Erklärung auch die Worte hinzufügt: Ὁδηγὸς, ὁ θεὸς, ὁ Ζεὺς δηλονότι διὰ τῶν αὐτοῦ χρησμῶν. Aber sie waren nicht gut oder böse im sittlichen Sinne, oder etwa abbildend den sittlichen Willen, sondern weil sie nur eben im Voraus das Zusammentreffen des Besondren im menschlichen Leben, sein Geschick kannten und wußten, und dieses Geschick bald als ein gutes und glückliches, bald als ein böses oder unglückliches, bald freundlich, bald grausam erschien, so wurden diese Dämonen nachher auch wohl selbst als gute oder als böse dargestellt. Sie geben dann oft etwas ein von dem Wissen des Künftigen, und treiben selbst zu diesem Künftigen als zu einem einmal Bestimmten hin. Vgl. Odyssee K. 62. Τίς σοι κακὸς ἔχραε δαίμων; hier heißt der Dämon auch zugleich ein Böser, aber nicht in Beziehung auf einen innern sittlichen Charakter, sondern nur in Rücksicht auf die üble Beschaffenheit des Eingetretnen oder Geschehenen, oder in einem andern Falle auch des bevorstehenden und nicht abzuändernden Künftigen. Δαίμων αὔριον steht gradezu für das morgende Geschick, d. h: das Wissen, der Wissende, dessen, was morgen seyn wird. Also leitete man Glück und Unglück von den Dämonen, wie von einer festen Bestimmung ab. Daher vermag auch niemand etwas ohne den Dämon. Vgl. Apollon. Rhod. Argonaut. III. 539. τάχα δ᾽ ἂν σὺν δαίμονι πειρηθεῖμεν. Besonders charakteristisch ist in dieser Beziehung auch der Ausdruck bei Euripides in den Phönissen V. 1282. δαιμόνων κατάστασις, = ἡ τύχη, wie der Scholiast sagt, eine Bestimmung des Schicksals, gleichsam eine Art Constellation. Die Eingebungen eines solchen Dämon können nun aber genau genommen nicht höher gehn,

als bis zu einer Zusammenfassung der einzelnen Punkte des wirklichen Lebens, zugleich in die Zukunft hinein, zu einer Uebersicht seines Zusammenhangs, aber doch nur in der Verknüpfung des Sichtbaren. Die Bestimmung, und was hier als Nothwendigkeit erscheint, zeigt sich doch mehr nur als eine äußerliche, denn als eine wahrhaft innerliche oder in geistiger Freiheit gefaßte. Auch wenn der Dämon auf die Gesinnung oder auf den eigenthümlichen Charakter und auf Beschlüsse des Menschen bezogen wird, so ist dies ebenfalls in Verbindung mit einer unfreien, also doch auch von Außen herrührenden, äußerlich feststehenden und festgestellten Bestimmtheit gedacht. Diese mehr äußerliche Fassung verräth sich aber auch besonders dadurch sehr deutlich, wenn wir finden, daß die Zeit — χρόνος — die äußere Folge und Verknüpfung der Lebensschicksale, und zugleich das Wissen von ihnen, — bisweilen selbst als Gott des Schicksals dargestellt wird. Auch ist die Beziehung auf den allgemeinen Begriff der Natur (nur als Bewußtseyn, als ein zum Bewußtseyn erhobnes Wesen gedacht) fast überall bemerklich. Noch einige besonders bezeichnende Stellen mögen hier Platz finden, wie sie mir grade zur Hand sind. Euripides in den Phönissen, V. 18. μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίᾳ „besäe nicht der Kinder Saatfeld wider den Willen der Dämonen," d. h. zeuge keine Kinder gegen den Willen und Beschluß des Schicksals; — μὴ συνέρχου τῇ γυναικί, nach der Erklärung des Scholiasten. — Eben daselbst, V. 426. ὁ δαίμων μ᾽ ἐκάλεσεν πρὸς τὴν τύχην. Mit diesen Worten ist offenbar nichts anders gesagt als: nicht der freie persönliche Entschluß, sondern das Schicksal, eine unvermeidliche Bestimmung, hat mich dazu getrieben. Schol. Οὐκ ἐκ προνοίας μοι ἀπέβη ὁ γάμος. ἀλλ᾽ αὐτομάτως ἐκ τῆς τύχης. — Der Gegensatz der Beschlüße des Dämon mit einem persönlichen und als persönlich frei gedachten Willen zeigt sich auch sehr deutlich in einer andern Stelle der Phönissen, V. 1689, wo Kreon zur Antigone sagt: Ἔκρινʹ ὁ δαίμων, παρθένʹ, οὐχ ἃ σοι δοκεῖ. — Apollon. Rhod. Argonaut. II, 249 ist mit δαίμων auch ganz offenbar eine allgemeine, höhere, über das Leben gebietende Bestimmung bezeichnet: εἰ δὴ πρόχνυ

die weitere Einwirkung eines geistigen Princips der freien Erkenntniß, und also zugleich ein Auflösendes für das äußerlich festgestellte und angenommne System an. Für ein mögliches Idealisiren fanden die Philosophen eben hier einen passenden Anschließungspunkt. Wenn übrigens bisweilen die Idee des Schicksals oder der Nothwendigkeit wieder auf den Zeus übergetragen, und Zeus selbst als dieselbe dargestellt wird, wie aus dem Ausdruck Διὸς αἶσα und andren ähnlichen ersichtlich ist (s. Solger, in der genannten Abhandlung S. 659), so erklärt sich dies äußerlich wohl daraus, daß Zeus der höchste der Götter ist; innerlich aber scheint es mit einer gewissen Sublimirung des Zeus, wenn ich so sagen darf, mit einer gesteigerten geistigen Auffassung desselben zusammenzuhängen.

Aber auch außerdem, was nicht unbemerkt bleiben kann, giebt sich in dem Namen des Zeus eine höhere, auf eine allgemeine und unpersönliche Einheit hinweisende, Beziehung zu erkennen. Denn berücksichtigen wir die Etymologie, so ist es ohne Zweifel die Idee des Einen und allgemeinen Lebens, die darin niedergelegt ist. Daß Ζεὺς mit ζῆν leben zusammenhängt, zeigen die übrigen Beugungsformen des Namens, Ζηνὸς, Ζηνὶ, Ζῆνα, ganz deutlich. Auch existirt noch die Nominativform Ζὴν, dorisch Ζὰν, und selbst die Form Ζεὺς, die Riemer für Σδεὺς, aeolisch Δεὺς = Deus nehmen will, möchte ich nicht von aller Verbindung mit ζῆν trennen. Διὸς ist auch gewiß nicht, wie Riemer thut, als Genitiv von Ζεὺς = Σδεὺς anzusehen, da ja Δὶς als der dazu gehörige Nominativ da ist. Hinge Ζεὺς nicht mit ζῆν zusammen, so würden wahrscheinlich auch noch besondre zu Ζεὺς (= Σδεὺς) gehörige, von den so eben genannten verschiedne Formen für die casus obliqui zu finden seyn. Doch will ich darüber nicht schon entscheiden. Bei Athenagoras lesen wir auch: Ζεὺς, ἡ ζέουσα οὐσία, κατὰ τοὺς Στωικούς. Viele der Alten verstanden unter dem Zeus ebenfalls alles was ist, den ganzen Umfang des Daseyns. Bei Valerius Soranus finden sich folgende Worte: Jupiter omnipotens regum, rex ipse, deusque progenitor, genitrixque Deum, Deus unus et omnes. Aeußerungen von philo=

sophischen Schriftstellern gehören eben nicht hierher. So sagt aber unter andern z. B. Cornutus de Jove: Ὥσπερ δὲ ἡμεῖς ὑπὸ ψυχῆς διακινούμεθα, οὕτω καὶ ὁ κόσμος ψυχὴν ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτὸν, καὶ αὕτη καλεῖται Ζεύς. Uebrigens leuchtet dabei die Vorstellung von einer allgemeinen Weltseele (eine naturphilosophische Ansicht) hindurch. In dieser Rücksicht kann auch noch bemerkt werden, was Eusebius (praepar. ev. c. 15) sagt: Οἱ Στωικοὶ δὲ ὅλον τὸν κόσμον, σὺν τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ, προσαγορεύουσι θεόν. Unter den Denkern und Philosophen hat sich auch immer eine Beziehung zur Einheit und eine gewisse Erkenntniß derselben erhalten, die sie dann auch in dem religiösen Volksglauben wieder aufzufinden und kenntlich zu machen bemüht waren. — Dieselbe Erscheinung wie in dem Namen des Zeus zeigt sich auch in vielen andern alten Götternamen, die fast alle auf gewisse allgemeine, großentheils intellectuelle Begriffe zurückweisen. Auch ist grade der Begriff der Vereinigung und Verbindung häufig darin anzutreffen. Ueberhaupt stehen eine große Menge von Götternamen selbst bei verschiedenen Völkern in einem engen etymologischen Zusammenhange miteinander, was offenbar auf einen innern Zusammenhang, auf einen gleichen und einigen Ursprung des zum Grunde liegenden Gedankens hindeutet, und keineswegs für bloßen Zufall zu achten ist. Vgl. was oben über das Wort Jehovà gesagt ist. Auf eine specielle Auseinandersetzung, die selbst wieder zu einer nicht kleinen Abhandlung werden könnte, hier einzugehn, ist nicht möglich. Nur weniges Einzelne, ohne genauere Verbindung, mag hier noch Platz finden. — Venus hängt am natürlichsten mit ἑνόω zusammen. Die Form des Namens kann man vom Genitiv ἑνὸς ableiten, so daß die Venus als ein Bild der Harmonie und der ursprünglichen Einheit anzusehn wäre. — Ἑρμῆς steht wohl in Verbindung mit ἔρω, εἴρω, sero, necto, aneinanderknüpfen, verbinden, was sich auch an den Charakter des Hermes und an die Art seiner Thätigkeit anschließt. Man scheint durch ihn zugleich eine Verbindung des Sichtbaren und Unsichtbaren (der Unterwelt) haben bezeichnen zu wollen, obgleich freilich nicht schon auf eine wirklich innerliche und geistige Art. — Der

ägyptischen Isis liegt deutlich ein höchst allgemeiner Begriff zum Grunde, daher man sie für alle möglichen Göttinnen nahm, weshalb man sie auch Myrionyma nannte. Man nahm sie für die Natur als Mutter aller Dinge. Ohne Zweifel ist der Begriff des allgemeinen Seyns (zugleich die Natur umfassend) in dem Namen enthalten, aber auch mit Rücksicht auf ein Hervortreten in That und Leben, und auch nicht ohne Beziehung auf ein Wissen, auf Einsicht und Erkenntniß. Daher wird sie als die Gründerin aller Civilisation, aller Institutionen und Gesetze, so wie aller menschlichen Bildung und Gesittung betrachtet. Auf einer Marmortafel, in einem Tempel zu Capua, befindet sich folgende Inschrift: Te tibi una, quae es omnia, Dea Isis, Aerrius Balbinus V. C. Vgl. Montfaucon. Antiquitt. T. II. P. 2. l. 1. c. 2. Die bekannte, von Plutarch mitgetheilte Inschrift über den Isistempel zu Sais, ist schon oben (S. 16) angeführt worden. Auch kann hier noch einer andern auf einer Säule, die man bei dem Grabe der Isis, bei Memphis, oder bei Nyssa in Arabien gefunden haben will, befindlichen Inschrift gedacht werden: „Ich Isis, bin die Herrscherin der ganzen Welt, und vom Hermes unterrichtet. Was von mir gesetzlich eingeführt worden, kann niemand aufheben; u. s. w." In wiefern auch die Bedeutung und Etymologie des Worts auf den bezeichneten Begriff hinweist, will ich hier nicht weiter erörtern.

Auch darf man hier wohl an den unbekannten Gott erinnern, welcher vom Apostel Paulus in seiner Rede an die Athenienser (Ap. Gesch. 17, 23) erwähnt wird, als dem ein eigner Altar gewidmet gewesen, mit der Inschrift: ἀγνώστῳ θεῷ. Hieronymus in seinem Commentar zum Br. a. d. Tit. Kap. 1. will zwar wissen, daß die Inschrift nicht im Singular ausgedrückt gewesen sey, sondern Paulus sich nur für sich diese Freiheit genommen habe. Aber Lucian in dem ihm beigelegten Dialog: Philopatris (der Patriot) versichert doch ganz bestimmt, diesen θεὸς ἄγνωστος zu Athen gefunden zu haben, indem er sagt: Ἡμεῖς δὲ τὸν ἐν Ἀθήναις Ἄγνωστον ἐφευρόντες, καὶ προσκυνήσαντες u. s. w. Mag nun auch vielleicht der dem unbekannten Gotte geweihte Altar in irgend einer geschichtlichen

Beziehung stehn, und sich an eine historische Veranlassung, wie deren schon bei alten Schriftstellern verschiedne genannt und aufgesucht worden sind (wie z. B. bei Laertius im Epimenides, bei Pausanias im 1sten Buche, bei Philostratus im 6ten), die ich hier nicht anführen will, anknüpfen, so wird sich doch nicht füglich verneinen lassen, daß dieser θεὸς ἄγνωστος, dieser namenlose Gott, mit irgend einer reineren und geistigen Idee des Göttlichen im Zusammenhange gestanden haben muß. Sollte gar nichts Höheres der Art sich daran angeknüpft haben, sollte die damit verbundne Vorstellung eine ganz bestimmte und bloß historische gewesen seyn, so würde Paulus dies schwerlich in eine solche Verbindung haben setzen können, als er es that; wenn er besonders sagt: ὃν οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. Es würde sonst für die Athenienser gar nichts sie wirklich Treffendes und Berührendes in diesen Worten gelegen haben. Ob eine wirkliche äußere Beziehung dieses θεὸς ἄγνωστος auf die mysteriöse Unaussprechbarkeit (was in gewisser Rücksicht auch Namenlosigkeit genannt werden kann) des Namens Jehova da gewesen, läßt sich freilich nicht gradezu behaupten, aber für unmöglich kann es auch nicht gehalten werden. Sollte aber auch etwa, wie einige annehmen wollen, was sich jedoch nicht beweisen läßt, dieser θεὸς ἄγνωστος nur als entgegengesetzt den πατρώοις θεοῖς, von den Atheniensern verstanden worden seyn, so läge doch auch darin die Beziehung auf die Annahme und Vorstellung eines allgemeineren, über die nationale Beschränkung erhobnen, einigen Göttlichen, und also ebenfalls ein Zusammentreffendes mit der Idee, zu welcher Paulus diese Hinweisung benutzt, um die Athenienser zum wahren und lebendigen Gotte hinzuführen.

Wenn in so vielen Götternamen, z. B. auch semitischen Ursprungs der Begriff der Kraft und der Herrschaft ausgedrückt ist, wie auch selbst das hebräische אֵל auf den Begriff der Stärke zurückkehrt, so hängt dies zum Theil mit einer äußern, zum Theil mit einer innern Beziehung, mag auch diese minder erkannt gewesen seyn, zusammen. Jene schließt sich vielleicht

an ein vorausgegangenes, wirklich da gewesenes Herrschaftssystem an. Diese konnte nur von einem erwachten Princip der Erkenntniß ausgehn. Selbst אֱלוֹהַּ hängt vielleicht noch mit dem gedachten Begriffe zusammen. Das Wort erscheint in Vergleichung mit אֵל nur um einen Stammbuchstaben vermehrt, und wenn auch jetzt das arabische أَلَهَ in der Bedeutung des Verehrens und Anbetens steht und s. v. h. a. coluit, adoravit, so ist dies offenbar nur eine geistigere Beziehung eines ursprünglich sinnlicheren Begriffs, und dieser ist der des Staunens. Es bezeichnet zunächst ein Erschrockenseyn, eine Art Zittern und Beben, und steht wohl selbst in Verbindung mit einem Gefühle der Furcht, wie wenigstens im Mosaismus die Vorstellung von Gott als einem Gegenstande der Furcht die vorherrschendste ist, womit wir uns übrigens keineswegs zu der verwerflichen Behauptung: timor fecit Deos, bekennen. Der Begriff der Furcht aber hängt ursprünglich wieder mit der Beziehung auf den Furcht erregenden Gegenstand zusammen, und dieses Doppelte ist auch ohne Zweifel in dem bezeichnenden Worte miteinander verbunden. Und wenn es nun offenbar ein Starkes, Gewaltiges, Mächtiges ist, durch dessen Eindruck die Furcht sich erzeugt, so werden wir hier ebenfalls auf ein Bindendes mit dem Begriffe der Stärke und Kraft zurückgeführt, wenn sich auch derselbe, hindurchgehend durch mancherlei neue sich anknüpfende Beziehungen sehr modificirt und zum Theil in ganz neue Begriffe verwandelt hat. אֱלוֹהַּ ist nun eigentlich das durch seine Stärke und Gewalt, die man auf diese oder jene Weise erfahren zu haben glaubte, und wobei gewisse, eigenthümliche Eindrücke zum Grunde lagen, Furcht und Scheu erregende Wesen. (Numen tremendum.) Die Idee der Verehrung und Anbetung schloß sich erst durch eine mehr nach Innen gewendete, geistigere Beziehung daran an. Das ist aber auch hier sichtbar, daß der ursprüngliche Begriff mehr nur auf ein Allgemeines und Einfaches hinweist, wobei sich jedoch zugleich die Beziehung auf ein allgemeines Seyn der Natur darin kennt-

lich

lich macht. Denn für die Urzeit ist wohl schwerlich eine Unterscheidung der Erkenntniß zwischen Geist und Natur anzunehmen. Wenn man auch nicht, wie in der späteren Zeit des Irrthums, der ja bis auf unsre Tage fortgewirkt hat, die bloße Kraft der Natur für das Göttliche nahm, so lag doch in der Vorstellung des Seyns ein Inneres und Aeußeres ununterschieden beisammen, zwar nicht schon vermöge der klaren Durchschauung der einigen und bindenden Erkenntniß, die als wirkliche Intelligenz nicht schon da war, sondern das Innere (wenn wir diese Unterscheidung hier machen wollen,) bestand gleichsam nur als der unaufgelöste mystische Grund, woran sich das Aeußere als ein Unzertrennliches anschloß. Von der Art und von dem Verhältniß der Vereinigung wußte man dabei nichts. Nur die Vereinigung selbst war da. — Mit אֵל hängt nicht unwahrscheinlich auch ἥλιος zusammen, was sich auch wohl erklären würde, indem man in der Sonne vorzugsweise ein Bild und einen Ausdruck jener einigen und höheren Macht der Welt zu erkennen glaubte. Diesen etymologischen Zusammenhang nimmt auch schon Servius an, wie Isidorus (Origg. l. XIV. c. 3) bemerkt. Der spätern Verehrung der Sonne liegt doch auch wohl eine weitere und höhere Beziehung zum Grunde, als die auf den bloßen materiellen Sonnenkörper. Das sichtbare Licht, das Feuer, ist ursprünglich nur als Zeichen und Bild des Verehrten, nicht als der letzte Gegenstand der Verehrung selbst anzusehn. — In der nordischen Mythologie wird die Beziehung auf eine zum Grunde liegende höhere Einheit ebenfalls deutlich genug, wobei sich übrigens auch der Zusammenhang mit einem kosmogonischen Princip nicht verbirgt. Odin aber ist der durch alle Zeiten lebende höchste Gott, der Gott der Götter, dessen Ursprung über alle andren hinaufreicht. Er hat eine ganze Menge von Namen, Hauptnamen, und eine noch weit größere Menge von Nebennamen, und unter andern führt er auch den bedeutungsvollen Namen Alfadur, was wohl am richtigsten für Allvater erklärt wird. Vgl. die odinische Religion. Eine Abhandlung von Münter, im Archiv für alte

und neue Kirchengeschichte von Stäudlin und Tzschirner 1821. Band 5., — und eine andre Abhandlung von demselben Verfasser: über die Religion des Nordens vor den Zeiten des Odin; im dritten Bande des genannten Archivs. Stück 2.

Auf die parsische Religionslehre weisen wir hier noch mit einigen Worten hin. Daß diese Lehre ohnerachtet der dualistischen Gestalt, die sie angenommen, nicht schon ursprünglich und absolut für Dualismus zu halten sey, davon kann man sich leicht überzeugen. Die im Ormuz und Ahriman sich darstellenden Gegensätze erscheinen nur als später hervorgegangen. Die zum Grunde liegende Idee eines höchsten und einigen Urwesens läßt sich nicht läugnen, und in dieses Urwesen wird auch der Ursprung aller Dinge gesetzt. Jenes Urwesen führt den Namen Zeruane Akerene, d. h. die Zeit ohne Gränzen *), also ein als ewig gedachtes Wesen. — Mag die erste Auffassung auch mehr eine äußerliche und an die Vorstellung eines äußern Seyns sich anlehnende gewesen seyn, so läßt sich doch die nachher damit verbundne geistige und sittliche Ansicht gar nicht verkennen. Ursprünglich darin eine Parallele oder Beziehung zur Herrschaft des Kronos, wie die Griechen sie schildern, zu finden, da überdies eine gewisse Aehnlichkeit des Namens bemerklich wird, könnte man sich wohl allenfalls veranlaßt fühlen. Auch scheint von einer andern Seite eine ähnliche Idee, wie die der ἀνάγκη oder τύχη der Griechen hinzugekommen zu seyn. Wenigstens nennt Theodor von Mopsueste, — wie Pho-

*) Dr. Paulus in den Heidelb. Jahrbb. 1826. Octbr. S. 936, vermißt den philologischen Beweis, weiß aber auch keine andre Erklärung sichrer zu stellen. In einer aus Scharistani angeführten Stelle scheint das dem Zervan gegebene Prädicat: der Große doch gar kein Hinderniß zu seyn, es von der Zeit zu verstehen. Sie ist eben ihrem ungemessenen Umfange nach als groß gedacht. — Wir erinnern hier noch an das indische Sarvam akhyaran, das untheilbare All, πᾶν καὶ ἕν der Gedankenlehre.

tius bemerkt (in seiner Biblioth. S. 199 der zu Rouen i. J. 1693 erschienenen Ausgabe) — dieses Grundwesen auch τύχη. Ἐν μὲν τῷ πρώτῳ λόγῳ ἐκτίθεται τὸ μιαρὸν τῶν Περσῶν δόγμα, — ἤτοι περὶ Ζαρουάμ, ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ τύχην καλεῖ. Uebrigens ist die Zeit (als dieses Urwesen) nicht als der leere Begriff der Zeit, sondern als thätig und schöpferisch gedächt, als wirkendes und schaffendes Princip; sie hat keinen Grund, sondern ist selbst Grund; sie ist immer gewesen und wird immer seyn. Durch sie, die auch das in Vortrefflichkeit verschlungene Wesen genannt wird, ist erst Ormuz geschaffen, so wie auch alle übrigen Wesen, und eben so hat auch Ahriman seinen Ursprung aus der Zeit. Daß Zoroaster *) also einen höchsten und einigen Gott erkannt hat, ist nicht zu bezweifeln. Die Einheit des Urwesens war auch die Grundlehre der drei Secten der Mager, welche Scharistani (ein arabischer Schriftsteller des 12ten Jahrhunderts) die alten und ursprünglichen nennt, im Gegensatze der neuern, die Licht und Finsterniß als zwei ewige Principien annehmen. Auch der Geschichtschreiber Theopomp erkannte dieses höchste Wesen bei den

*) Auf die Untersuchung über die Person und das Zeitalter des Zoraster (unter dem in den Zendbüchern genannten Gustasp, — unter dessen Regierung Zoroaster zu Balkh in Baktrien auftrat, — versteht man am wahrscheinlichsten Cyaxares I.) und ob es mehr als Einen Zoroaster gegeben, wie z. B. auch Plinius zwei unterscheidet, den alten und großen Zoroaster, und einen andern jüngeren, minder bedeutenden und berühmten, darauf lassen wir uns hier natürlich nicht ein. Nur das bemerken wir, daß nach Zoroasters eignen Geständnissen seine Lehre keineswegs eine neue, sondern in ihren Grundlagen durchaus alt ist. Er versichert, daß er nur die alte Religion Dschemschids habe wieder herstellen wollen. — Was in diesen Schriften von der Verführung, zuerst des Weibes und dann auch des Mannes, durch Ahriman in Schlangengestalt, gemeldet wird, hat mit den mosaischen Nachrichten eine auffallende Aehnlichkeit, und wir werden dadurch nicht unwahrscheinlich auf eine gleich alte Quelle zurückgewiesen.

Magern an. Nach einem Berichte des Eudemus, eines
Schülers des Aristoteles (bei Damascius, einem Neuplato-
niker im 6ten Jahrhundert) nannten auch einige Mager alles
Geistige und Verbundne (τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον) die
Zeit oder den Raum. — Eusebius (praeparat. evangel. I, 10.)
führt folgende Stelle als eine in Zoroasters Schriften befind-
liche an, worin Gott ganz nach einer geistigen und sittlichen
Idee gefaßt ist: Ὁ δὲ θεός ἐστιν ὁ πρῶτος, ἄφθαρτος, ἀΐδιος, ἀγέν-
νητος, ἀμερής, ἀνομοιότατος, ἡνίοχος παντὸς καλοῦ, ἀδωροδόκητος,
ἀγαθῶν ἀγαθώτατος, φρονίμων φρονιμώτατος, ἔστι δὲ πατὴρ εὐνο-
μίας καὶ δικαιοσύνης, αὐτοδίδακτος, φυσικὸς, καὶ τέλειος καὶ σοφὸς,
καὶ ἱεροῦ φυσικοῦ μόνος εὑρετής. — Nach Abulfedas Versiche-
rung (Pocock, specimen historiae Arabum, S. 143) hat
Zoroaster ebenfalls einen über die zwei Gegensätze hinausliegen-
den, ewigen und einigen Gott gelehrt. Das Gute und Böse
sey nur aus der Vermischung des Lichts und der Finsterniß
entstanden, ohne welche auch die Welt nicht hätte zum Daseyn
kommen können. Diese Mischung werde auch nicht eher auf-
hören, bis das Licht über die Finsterniß siege. — Die Schöpfung
des Ormuz geschah aber, wie hier noch bemerkt werden muß,
durch das schaffende Wort Honover, indem dasselbe ein Ver-
mittelndes für das von dem Urwesen ausgehende Schaffen war.
Dieses Wort begreift wohl eigentlich nichts andres, als das
mit der Idee des göttlichen Seyns nothwendig zu verbindende
Daseyn, als Ausdruck und Bild des Seyns, eben so wie auch
nach dem Evangelium Johannis der λόγος unzertrennlich zu Gott
gehört, und uranfänglich da war. Auf gleiche Weise wird uns
auch gesagt, daß das heilige Wort Honover vor allen Dingen
da gewesen sey. Es kommt vom Urwesen selbst. Ormuz erhielt
von ihm dieses Wort. Er besitzt und vollzieht es, seine Zunge
redet unaufhörlich das vortreffliche Wort, und dieses Wort wird
auch wieder bezeichnet als der Wille des Ormuz. — Wenn man
den Honover als ein besondres und bestimmtes geschaffnes We-
haben betrachteat, so ist dies offenbar eine irrige Ansicht. Wir
und von An ieses Wort vielmehr vorzustellen als unmittelbar
und von Anfang mit dem Urwesen verbunden, und das Urwe-

sen selbst ist ohne dieses Wort, was gleichsam seine Anschauung, seine Aeußerung ist, nicht zu denken. Auch ist der Name dieses Wortes besonders bedeutungsvoll. Es heißt nehmlich s. v. a. ich bin; und so spricht sich also auch darin der Begriff einer Aeußerung des Seyns aus. Zugleich ist durch den Namen aber auch der nothwendige Charakter dieser Aeußerung bestimmt. Es ist damit ein Ausdruck des Seyns im Wissen und in der Vernunft gemeint, ein in ihr erscheinendes und auch von Ewigkeit daseyendes Bild Gottes. Dieses Bild bedarf aber natürlich der Vollziehung, ohne welche das göttliche Leben nicht zur wirklichen und kräftigen Erscheinung kommt. Damit hängt es zusammen, wenn Ormuz dargestellt wird, als im Besitz dieses Wortes, es verkündend und für die Vollziehung desselben wirkend. Wohl läßt es sich damit zusammenstellen, wenn auch Christus als der verkörperte und zum wirklichen sichtbaren Leben gekommene λόγος beschrieben wird, wie Johannes sagt: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. (Ev. 1, 14.) Jedoch bleibt der höhere Charakter der göttlichen Offenbarung in Christus dabei bewahrt. Denn in Ormuz erschien das Wort doch noch mehr nur von der Seite der Lehre und einer Anweisung zu ihr, und als ein mitgetheiltes Wissen, dagegen in Christus, — obwohl das Christenthum ebenfalls Lehre ist, und zwar im höchsten Sinne, die einige Lehre von und aus Gott, — dasselbe sich zugleich darstellt als ungetheilt und durch und durch übergegangen in's Leben, so daß die ganze That des Lebens der lebendige, fortgehende und wirklich wirkende Ausdruck desselben ist. Es tritt in Christus in einem weit höheren praktischen Charakter hervor, woran sich auch zugleich das göttliche erlösende Moment seines Lebens knüpft. So wie nun aus diesem Worte (aus diesem ewigen Gottesbilde) die wahre geistige Welt entspringt, so wird ihm auch in der parsischen Lehre die Schöpfung der Welt zugeschrieben; und außerdem gilt auch das Gesetz als die besondre Offenbarung desselben. Das Gesetz (wofür ich sagen möchte: die erscheinende Form der Vernunft, das Gesetz ihrer wirklichen Abbildung in der Welt) wird wie sein Körper bezeichnet. Die Idee des sittlichen, auf dem Grunde dieses

[illegible] merkt zu werden verdient. Der Abbé Foucher aber will Zend in der Bedeutung von Feuer nehmen, so daß Zend-Avesta das Feuer oder Feuer des Lebens wäre.) Daß übrigens der [illegible], aber endlich doch am Ende [illegible] Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman mit dem ursprünglichen Gegensatze der beiden Urgeschlechter ebenfalls noch in Verbindung steht, dürfte wohl kaum zu verneinen seyn. Der Kajomerts, Urmensch, der als besonders glänzend und zugleich weiß gebildet, und als heilig beschrieben wird, der aber nachher durch Ahriman überwältigt und sterblich wurde, dürfte nicht unwahrscheinlicher Weise auf das erste Urgeschlecht zu beziehen seyn. — In der Lehre aber, wie sie nachher weiter entwickelt worden, ist vorzugsweise nur das sittliche Moment geltend gemacht. (Daß das zweite Geschlecht nicht etwa als wirklicher Urheber des Bösen oder als ganzer Inbegriff desselben anzusehen ist, wogegen [illegible] nur die volle Erscheinung des Guten und Wahren [illegible] wir hinlänglich aus dem Obigen. Nur war freilich [illegible] dem Gegensatze sich entwickelnden Kampf auch die [illegible] des Hervortretens eines Bösen und Schlechten, und [illegible] Seiten beider Urgeschlechter verbunden. Und es konnte nicht anders seyn.) Die zum Grunde liegende Bezie-

hung zur Einheit zeigt sich aber in der parsischen Religionslehre auch noch dadurch deutlich genug, daß das Gute gefaßt ist, als das Böse zuletzt überwindend, so daß, nachdem die Herrschaft des Bösen geendet, die Erde wieder zum Sitz und zur Heimath des Glücks und der Seligkeit wird. Genau genommen, finden wir hier dieselbe Idee, als auf welcher die βασιλεια τοῦ Θεοῦ in der Lehre des Christenthums ruht, nur in dieser noch mehr verklärt und vergeistigt. Nur während des Kampfes wirkt der höchste Gott nicht unbedingt ein, welche Annahme ebenfalls nicht ohne einen wahren und richtigen Grund ist. Speciellere Angaben, z. B. von den verschiedenen Ordnungen der Geister in den beiden Reichen, gehören nicht eben hierher. Die drei Klassen der Amschaspands, Izeds und Fervers scheinen aber, wenn man sie schärfer nach der Art und Weise, wie sie charakterisirt und geschildert werden, betrachtet, das Abbild einer dreifachen, zu einem Ganzen verbundnen Beziehung des Wissens, oder einer Auffassung im Begriff zu seyn, wovon die erste das göttliche Urwesen selbst, die zweite die Natur, die dritte den Menschen, oder die erste die Theologie, die zweite die Physik, und die dritte die Anthropologie betrifft. — Da übrigens die Körperwelt erst als nachher geschaffen erscheint, so würden jene drei Ordnungen nicht schon auf die sichtbare und sinnliche Welt selbst zu beziehen, sondern nur als eine Vorbildung derselben im Wissen zu fassen seyn. Für unsern Zweck der Hinweisung auf eine ursprüngliche Einheit, worauf auch die parsische Lehre unwiderleglich gegründet ist, reicht die hier gegebene kurze Erörterung hoffentlich hin. — Nur bemerke ich noch, daß auch die ganze Emanationstheorie, womit der Parsismus doch zum Theil in Verbindung steht, ebenfalls von der Grundidee einer höchsten und allumfassenden Einheit ausgeht. Jedoch ist diese Lehre auch nicht etwa als die Construction einer rein geistigen Welt oder als Pneumatologie zu denken. Das Geistige und Materielle ist darin noch gemischt; und die Entstehung der materiellen Dinge ist es besonders, womit es das Emanationssystem zu thun hat. So wie in den meisten der alten Lehren Kosmogonie, Religion und Philosophie nicht geschieden sind,

Wortes sich erhebenden Lebens, was auch allein das Leben des Heils sey, ist unverkennbar. So finden wir z. B. im Vendidad folgende Frage des Ahriman: „Was ist das für ein Wort, wodurch mein Volk das Leben erhalten soll, wenn ich Ehrfurcht gegen dasselbe hege, und mit diesem Worte meine Wünsche thue?“ Darauf lesen wir die Antwort des Ormuz: „Sprich das Wort des Ormuz: ich bin es. — In Ehrfurcht dieses Worts und bei Wünschen im Geiste dieses Worts wirst du Leben und Glück haben.“ Die Beziehung auf das durch das Wort und seine Offenbarung bedingte Leben des Heils spricht sich auch in dem bezeichnenden Titel der parsischen Religionsschriften aus. Denn Zend-Avesta heißt, wie auch Anquetil du Perron es schon erklärt, s. v. a. lebendiges Wort, gleichsam die Verkündigung des Lebens. Zend trifft ja auch dem Ausdrucke nach ganz nahe zusammen mit dem griechischen ζῆν, was wohl bemerkt zu werden verdient. (Der Abbé Foucher aber will Vesta in der Bedeutung von Feuer nehmen, so daß Zend-Avesta lebendes Feuer oder Feuer des Lebens wäre.) Daß übrigens der geschilderte, aber endlich doch ein Ende nehmen sollende Kampf zwischen Ormuz und Ahriman mit dem ursprünglichen Gegensatze der beiden Urgeschlechter ebenfalls noch in Verbindung steht, dürfte wohl kaum zu verneinen seyn. Der Kajomorts, Urmensch, der als besonders glänzend und zugleich weiß gebildet, und als heilig beschrieben wird, der aber nachher durch Ahriman überwältigt und sterblich wurde, dürfte nicht unwahrscheinlicher Weise auf das erste Urgeschlecht zu beziehen seyn. — In der Lehre aber, wie sie nachher weiter entwickelt worden, ist vorzugsweise nur das sittliche Moment geltend gemacht. (Daß das zweite Geschlecht nicht etwa als wirklicher Urheber des Bösen oder als ganzer Inbegriff desselben anzusehen ist, wogegen das erste nur die volle Erscheinung des Guten und Wahren sey, wissen wir hinlänglich aus dem Obigen. Nur war freilich mit dem aus dem Gegensatze sich entwickelnden Kampf auch die Möglichkeit des Hervortretens eines Bösen und Schlechten, und zwar von Seiten beider Urgeschlechter verbunden. Und es konnte dies auch nicht anders seyn.) Die zum Grunde liegende Bezie-

hung zur Einheit zeigt sich aber in der parsischen Religionslehre auch noch dadurch deutlich genug, daß das Gute gefaßt ist, als das Böse zuletzt überwindend, so daß, nachdem die Herrschaft des Bösen geendet, die Erde wieder zum Sitz und zur Heimath des Glücks und der Seligkeit wird. Genau genommen, finden wir hier dieselbe Idee, als auf welcher die βασιλεία τοῦ Θεοῦ in der Lehre des Christenthums ruht, nur in dieser noch mehr verklärt und vergeistigt. Nur während des Kampfes wirkt der höchste Gott nicht unbedingt ein, welche Annahme ebenfalls nicht ohne einen wahren und richtigen Grund ist. Speciellere Angaben, z. B. von den verschiedenen Ordnungen der Geister in den beiden Reichen, gehören nicht eben hierher. Die drei Klassen der Amschaspands, Izeds und Fervers scheinen aber, wenn man sie schärfer nach der Art und Weise, wie sie charakterisirt und geschildert werden, betrachtet, das Abbild einer dreifachen, zu einem Ganzen verbundnen Beziehung des Wissens, oder einer Auffassung im Begriff zu seyn, wovon die erste das göttliche Urwesen selbst, die zweite die Natur, die dritte den Menschen, oder die erste die Theologie, die zweite die Physik, und die dritte die Anthropologie betrifft. — Da übrigens die Körperwelt erst als nachher geschaffen erscheint, so würden jene drei Ordnungen nicht schon auf die sichtbare und sinnliche Welt selbst zu beziehen, sondern nur als eine Vorbildung derselben im Wissen zu fassen seyn. Für unsern Zweck der Hinweisung auf eine ursprüngliche Einheit, worauf auch die parsische Lehre unwiderleglich gegründet ist, reicht die hier gegebene kurze Erörterung hoffentlich hin. — Nur bemerke ich noch, daß auch die ganze Emanationstheorie, womit der Parsismus doch zum Theil in Verbindung steht, ebenfalls von der Grundidee einer höchsten und allumfassenden Einheit ausgeht. Jedoch ist diese Lehre auch nicht etwa als die Construction einer rein geistigen Welt oder als Pneumatologie zu denken. Das Geistige und Materielle ist darin noch gemischt; und die Entstehung der materiellen Dinge ist es besonders, womit es das Emanationssystem zu thun hat. So wie in den meisten der alten Lehren Kosmogonie, Religion und Philosophie nicht geschieden sind,

sondern als ein verbundnes Ganze erscheinen, so ist es auch in der Emanationslehre derselbe Fall. Der angenommenen Einheit mangelt denn doch noch der ideale Charakter. Das Geistige ist nicht schon als ein Erstes und Unbedingtes gesehn, sondern lehnt sich immer noch an eine äußerliche Anschauung an, und eben so konnte auch das Sittliche zu keiner wirklichen Freiheit und Selbstständigkeit gelangen. Dies war erst späteren und künftigen Zeiten vorbehalten. Nur das vollendete Verstehen des Daseyns, nicht bloß in einem äußeren, causellen und zugleich physischen Zusammenhange, sondern in seinem innern und geistigen Grunde, in seinem Einen und ewigen Zweck führt allein zur Erkenntniß und Erfassung der wahren Einheit.

Außerdem dürfen aber auch wohl **die Inder**, auf die wir schon einigemal Beziehung genommen, hier nicht mit Stillschweigen übergangen werden, indem der Charakter ihrer Geschichte, ihrer Mythologie und Religion besonders dazu geeignet ist, zur Bestätigung der hier von uns dargelegten und entwickelten allgemeinen Ansichten zu dienen. Zwar können wir ebenfalls nicht ins Besondre und Einzelne eingehn. Aber auch die wenigen und kurzen Andeutungen, die wir hier noch einfügen wollen, werden hoffentlich nicht an der unrechten Stelle und den Lesern nicht ganz unwillkommen seyn. Der Charakter eines gegebnen, uranfänglichen und auch in seiner Aeußerlichkeit als unveränderlich betrachteten und aufgefaßten Seyns tritt nirgends so stark hervor, als in der Verfassung und in dem ganzen Leben der Inder. Nirgends sehen wir alles in so feste und undurchdringliche Schranken gebannt, als bei diesem Volke, dessen Geschichte sich im höchsten Alterthume verliert. Es herrscht hier eine unbedingte und starre Nothwendigkeit, der auch alles Aeußere, die Gestalt alles Lebens unterworfen ist. Die Eintheilung und Scheidung in verschiedne Stämme oder Geschlechter (Kasten) ist in der größten Strenge und Härte, wie sie nur immer gedacht werden kann, durchgeführt. Jeder ist nur das, wozu ihn die Natur und das äußere Verhältniß der Geburt gemacht hat. Darüber hinauszukommen, ist durch das starre Gesetz ganz unmöglich gemacht. Alles Recht bestimmt

sich bloß durch den Stand. Ein allgemeines Menschenrecht giebt es nicht. Die niedrigste, als ganz verworfen und unrein geltende Kaste, (die Pariahs,) bietet in dem Verhältniß, wozu sie verdammt ist, den traurigsten Anblick dar. Den Bramanen dagegen oder Braminen, welche die erste und edelste Klasse bilden, ist ein unglaubliches und unbegränztes Ansehn beigelegt. Sie allein können Priester werden, und aus ihnen sind auch nur die Lehrer und Gelehrten, die Richter und die Regierungsbeamten genommen. — Daß die indische Mythologie ebenfalls wie eine Art von Naturalismus erscheint (und gleichsam mit Naturphilosophie zusammengesetzt ist), daß die ihr zum Grunde liegende Einheit mehr unter der Beziehung zur Natur als zum Geiste aufgefaßt ist, obgleich ein geistiges Bild, eine gewisse Abstraction wohl hinzukommt, läßt sich nicht anders erwarten, und kann auch, wie wir uns überzeugt haben, nicht anders seyn. Was sich darin als ein Geistiges zu erkennen giebt, was als Bild eines geistigen Lebens dargestellt wird, ist eigentlich nur eine that- und inhaltslose Beschauung, Contemplation, ein Versinken in ein haltungsloses Allgemeine, wobei alle Individualität, ohne welche doch gar kein Wirken möglich und denkbar ist, verloren geht, eine willenlose Hingebung, also ein Fallenlassen des Lebens, denn es giebt kein geistiges Leben ohne den Willen, der es allein zusammenzuhalten vermag; — eine Ertödtung, womit aber nicht ein freies und kräftiges Aufheben der bloßen Subjectivität und der getrennten Persönlichkeit gemeint ist, statt deren der in der Erkenntniß klar gewordne Eine und höchste Wille ergriffen, und von dem Individuum, nach der einem jeden ertheilten besondren sittlichen Bestimmung, gelebt und vollzogen wird, — sondern die vielmehr ein zu Grabetragen aller Freiheit ist, und die Möglichkeit eines wahren, geistigen und sittlichen, von dem Streben nach einem sittlichen Zweck bewegten und erfüllten Lebens vernichtet. Jede wahre praktische Idee ist dadurch aufgehoben. Von einem Fortbestimmen ist nicht die Rede. — Denn alles Bestimmte löst sich hier in einer ganz leeren Allgemeinheit auf, uud verschwindet gleichsam in Nichts. Dies hängt offenbar damit zusammen,

daß die Idee einer geistigen Einheit mit der Vorstellung eines allgemeinen Naturlebens, einer allgemeinen Weltseele zusammenfließt, wobei alles Besondre und Freie gar keine Geltung hat. Das ist nicht Licht, nicht wahre Erkenntniß, die ohne die That, ohne die Freiheit nicht aufgeht, sondern Dunkel und Finsterniß, ein Verschweben und Verschwimmen in einem Gebiet, wo alles Bestimmen und Wissen, und mit ihm auch alles Licht und alle Klarheit ein Ende hat. Es ist dies der Mystizismus in seiner höchsten Steigerung, und man kann hier zugleich, was man vielleicht nicht glauben möchte, recht deutlich sehen, daß aller Mystizismus, genau genommen und schärfer angesehn, noch mit der Naturreligion zusammenhängt, daß das wahre sittliche Princip in ihm noch zu keinem freien geworden, daß er das Leben nicht zu fördern im Stande ist, daß er also unpraktisch und keineswegs eine Frucht des wahren lebendigen Christenthums ist. Das Leben der wahren Religion ist *das* Leben der thätigsten und kräftigsten Freiheit, die aber doch keinen andren Grund hat, als Gott, und nur in der Einen göttlichen Liebe lebt. Auf die Verwandtschaft des Mystizismus mit einem falschen und verwerflichen Pantheismus dürfen wir wohl nicht erst aufmerksam machen. Der Einsichtige sieht diesen Zusammenhang auch ohne unser Bemerken. — Die indische Lehre ruht nun übrigens ebenfalls auf der Annahme eines einigen, das Weltall umfassenden Urwesens, Brahm (aber auch Atma — vgl. das griechische ἀτμή, ἀτμίς — die hauchende, athmende Seele, parallel der sinnlichen Bedeutung von πνεῦμα — genannt), was sich aber in einer ewigen Wandelung (Natur) offenbart. Die Grundidee dieser Wandelung zieht sich überall und durch alle Beziehungen hindurch. In jedem neuen Erscheinen erscheint immer nur das Eine und Selbe, es ist nur eine Wiedergeburt dessen, was bereits da war, eine Wiederholung des Früheren. So auch in Rücksicht auf's Menschenleben. Die Kinder sind nur eine Wiedergeburt der Eltern. Ein wirkliches Fortschreiten und Fortbilden, was in Beziehung auf den Gedanken der Freiheit stünde, ist nicht da. Ein innerlich Unterscheidendes ist nicht gesehn. Eins ist wie das Andre; die

Vergangenheit wie die Gegenwart, und die Gegenwart wie die Zukunft; — Anfang wie Ende. Was sich wandelt, macht sich nur durch die Unterwürfigkeit unter ein allgemeines und herrschendes Naturgesetz. Von einem freien Zuthun des Menschen ist nicht die Rede. Was von einem Falle der Geister und der nothwendigen Rückkehr derselben in die ursprüngliche Lichtwelt gelehrt wird, ruht auch nicht auf einer freien und sittlichen Idee, sondern hängt nur mit der Vorstellung von der wirklichen und sichtbaren Welt und Menschenschöpfung zusammen, insofern dieselbe als endlich und zeitlich, schon wie ein Abfall von dem reinen und ewigen Urseyn gedacht wird. Die erste Aeußerung dieses Urwesens wird auch als Wort dargestellt und heißt Oum, was so viel ist, wie das All, worin sich ebenfalls die pantheistische, die Natur vergötternde Ansicht deutlich erkennen läßt. Es ist das Schöpferwort, aber mit Gott Eins; — es erscheint jedoch wie eine leere Kreisbewegung, ein Ausgehen und Wiedereingehen, und ein Vergehen in Gott. Dieses Oum ist zugleich nichts andres als die Zeit, Kalmeh (vgl. das arabische

كلام sermo, oratio) die auch nur wie ein allumfassendes Eine und Ganze, als Ausdruck des Urseyns gefaßt ist. Aus dem Kalmeh ging ferner eine Dreiheit des göttlichen Wesens hervor, nehmlich Brahma, Wischnu und Schiwa, und diese (die drei großen indischen Götter) bilden zusammen die sogenannte Trimurti. Diese drei sind aber auch nicht etwa als Bild und Darstellung eines rein inneren und geistigen Verhältnißes anzusehen, haben keine ursprünglich sittliche Bedeutung; sondern sie kehren nur auf eine aus der allgemeinen Anschauung und aus dem äußerlich gefaßten Begriffe der Zeit entsprungne Unterscheidung zurück. Nicht innerlich und geistig, sondern mehr nur äußerlich schließen sie sich an einander. Sie sind gewissermaaßen nur eine Theilung der Einen und ganzen Zeit, nur mit Beziehung auf das, was in der Zeit erscheint und sich darstellt, auf die in ihr hervortretenden und durch sie geschaffnen Gebilde; — und sie gehören zusammen, wie Anfang, Dauer und Ende. — Brahma wird als Schöpfer verehrt,

und in Rücksicht des auf ihn zurückgeführten Ursprungs aller Dinge, wonach alle Wesen von ihm Leben und Daseyn haben, was zugleich durch den Ursprung auch seine feste Bestimmung hat, gilt er als Gott des Schicksals, der bei der Geburt eines jeden Menschen Thaten und Schicksale desselben ihm an den Kopf geschrieben hat. Die Annahme, daß Brahma nach gewissen Zeiten sterbe und wieder lebendig werde, auch wohl alle Jahre einmal sterbe, hängt mit der Chronologie und mit gewissen Zeitabschnitten zusammen. Seine Abbildung mit vier Köpfen und Armen, gleich einem nach allen vier Weltgegenden hinschauenden Menschen, deutet wohl darauf, daß er die ganze Zeit und die aus ihr hervortretende Welt nach allen Richtungen umfasse. — Wischnu ist das Princip des Erhaltens, von dem zehn verschiedne Verkörperungen oder Incarnationen aufgeführt werden, deren specieller Herzählung wir uns jedoch überheben. Es ist eine bildliche Darstellung des Hindurchgehens durch den Kreislauf der Zeit in einer Reihe aufeinanderfolgender Stufen, bis die Ertödtung, von welcher wir vorhin geredet, das Absterben alles Endlichen vollendet seyn soll, bis der Zeitlauf zu Ende und das Alleine und Ganze wieder hergestellt ist. Jetzt stehen die Menschen, heißt es, in der neunten Incarnation Wischnus, welches, nach der Ode von Dschajadeva, die Verwandlung desselben in Buddha ist. — Schiwa, das Dritte in dem göttlichen Wesen, ist dasjenige, worein die vorangegangnen Entwickelungen oder Evolutionen aufgehn, worin sie schließen; was sie dem unendlichen Einen wiederum zuführt, und wodurch sie also ihr eignes Daseyn verlieren. Es ist ihre Auflösung, ihr Tod. — Daß diese indische Dreiheit etwas ganz andres als die christliche Trinitätslehre ist, wird wohl jedem ohne Weiteres klar seyn, und es ist die größte Verirrung und zeugt von einem völligen Mangel der Einsicht in die ganze indische Lehre, diese Dreiheit mit der christlichen Trinität zusammenstellen zu wollen. Ihr Grund und ihre Bedeutung sind gänzlich verschieden. Diese umschließt das höchste göttliche Lebensgesetz, das höchste Bild des wahren geistigen Lebens, des Lebens der göttlichen Freiheit, und ist aus der Anschauung des

innersten und göttlichen Wesens des Lebens hervorgegangen, ist durch und durch geistig. Der indischen Lehre aber liegt offenbar nur eine Naturanschauung zum Grunde. Es ist der bloße, unpraktisch gefaßte, Begriff der Zeit, an welchen sich die indische Dreiheit, die übrigens — obwohl in ihrer Dreifachheit abhängig von der Einheit und von ihr ausgegangen, — doch keine Dreieinigkeit ist, (was ebenfalls einen bedeutenden Unterschied ausmacht;) anschließt. Und wenn die christliche Trinität wesentlich eine Lehre der göttlichen Offenbarung, der Darstellung und Verkündigung Gottes durch die That des wirklichen Lebens ist, (und sich auf den abstracten Gott und auf das Wesen desselben, wonach er immer nur Einheit ist, nicht bezieht,) so zeigt sich bei der indischen Lehre auch hier grade das Entgegengesetzte. Von einem durch die höchste freie Lebensvollziehung darzustellenden Abbilde Gottes, so daß das Leben selbst der volle Ausdruck des Göttlichen sey, und die sichtbare Welt zur wahren Gotteswelt werde, weiß sie nichts; auf dieses Ziel geht sie nicht hinaus, und sie ist eigentlich nur eine Lehre, wie sich alles wieder in dem Einen und Göttlichen verlieren und in ihm untergehn, wie alles Besondre und Individuelle nur in ihm absterben soll. Eben darum führt auch diese Dreiheit den bezeichnenden Namen Trimurti, (Dreisterblichkeit,) den wir doch gewiß nicht der christlichen Trinität beizulegen geneigt seyn werden. —

An Buddha, als neunte Incarnation des Wischnu, haben wir vorhin schon gedacht. Auf diese Weise scheint der Buddhaismus nur ein Zweig des Brahmaismus oder der allgemeinen indischen Lehre zu seyn; und doch erscheint der Buddhaismus zugleich als eine ganz eigne, für sich bestehende Religion, deren Anhänger und Bekenner schon früh von den Brahminen befeindet wurden. Auch treten in ihr, — die in Ceylon, in Tibet, in allen Ländern zwischen Bengalen und China, und auch in China selbst und in Japan sich ausgebreitet, — wichtige und bedeutende Unterschiede hervor. Die Eintheilung in Kasten verwirft sie, auch die Vedas, die heiligen Schriften der Inder, die vom Wischnu selbst abgeleitet wer-

den,*) verschmäht sie, und auch die indische Dreiheit nimmt sie nicht an. Und überhaupt erkennt sie die in Hindostan gebornen Gottheiten nicht als die ihren. Ihr Charakter ist offenbar mehr universal, und in einem höheren Grade sittlich, und ihre Wirksamkeit muß daher auch viel heilbringender und wohlthätiger seyn. Nach dem Gebote Buddhas, dessen Geburt von Chinesen und Persern etwas über 1000 Jahr vor Chr. Geb. gesetzt wird, sollen sich seine Schüler mit einem Griffel von den eignen Knochen und mit Dinte vom eignen Blute auf ihre Haut die zehn Gebote schreiben: 1) nicht tödten; 2) nicht stehlen; 3) keusch seyn; 4) nicht falsch zeugen; 5) nicht lügen; 6) nicht schwören; 7) nicht Schändliches reden; 8) uneigennützig seyn; 9) nicht rachsüchtig; 10) nicht abergläubisch seyn. — So läßt sich im Buddhaismus, mit dem sich später wohl freilich wieder noch manches Unreinere vermischt hat, also ein Gegensatz gegen den alten Brahmanismus nicht verkennen, und Buddha scheint als Reformator desselben aufgetreten zu seyn. Daraus erklären sich auch die Verfolgungen, welche die Buddhaisten nachher zu erfahren hatten, und aus Indien völlig vertrieben wurden. Die Buddhaisten selbst aber hatten ihr Religionssystem mit Weisheit an die alte Lehre anzuknüpfen gewußt, und dieser Anknüpfungspunkt lag eben in der Annahme von neuen Incarnationen der alten Gottheit. Der Ruf der Heiligkeit, den sich Buddha (der, um für das Heil der Menschen als ein weiser Lehrer zu wirken, selbst dem Throne entsagt hatte,) durch sein Leben erworben, hatte denn doch schon eine zu allgemeine Anerkennung gefunden, als daß die Annahme und Ueberzeugung, daß in ihm eine neue Erscheinung des Göttlichen hervorgetreten, hätte wieder hinweggenommen und aufgehoben werden können, so wenig auch die Braminen dieser Annahme geneigt seyn mochten, und ihr vielmehr gegenübertra-

---

*) Außer den Vedas giebt es auch noch drei andre Klassen heiliger indischer Bücher, als: 2) die Upa-vedas, 3) die Angas, 4) die Upangas.

ten. So viel aber scheint zugleich aus dem Allen hervorzugehn und mit Sicherheit behauptet werden zu können, daß die Zahl der Verkörperungen des Wischnu nicht als eine bestimmte und geschloßne zu betrachten ist. Denn sonst würde der Buddhaismus wohl in gar keine Verbindung mit der indischen Wischnulehre zu bringen gewesen seyn. Grade in der Voraussetzung möglicher neuer Incarnationen des Wischnu, als des alten Gottes, begründet sich allein auch die Möglichkeit der Aufnahme und Anerkennung einer neuen, reineren und höheren Lehre, und dies allein ist der Vermittelungspunkt für einen künftigen höhern Fortschritt. Selbst Buddha sah in seiner Weisheit auf eine künftige zu offenbarende vollendetere Erkenntniß hin, indem er noch die künftige Erscheinung eines neuen Gottmenschen verkündigte, welcher Gottmensch, Maidari genannt, nach 5000 Jahren erscheinen soll. — Daraus ergiebt sich eine nicht unwichtige Belehrung für christliche nach Indien zu sendende Missionare. An diese Incarnationslehre werden sie sich mit ihrer Verkündigung nothwendig anzuschließen und Christum selbst als eine neue Verkörperung des alten Gottes darzustellen haben. Ohnedies wird ihr Lehren und Predigen vergeblich und fruchtlos seyn. Denn es fehlt der natürliche Grund und Boden, von wo aus sie weiter fortschreiten, und worauf sie den Bau der christlichen Lehre sicher aufführen könnten. Die genaueste und gründlichste Kenntniß des früheren und bisherigen Religionssystems eines Volks ist für einen Boten und Apostel des Christenthums eine unerlaßliche Forderung und die Erreichung des Zwecks hängt von der Erfüllung dieser Bedingung ab. Nur dadurch kann sich der passende Verbindungs- und Anknüpfungspunkt ergeben. Selbst Christus geht uns in dieser Beziehung mit dem Beispiel seiner Weisheit voran. Daß Christus das Alte Testament und die darin enthaltne jüdische Lehre aufs genauste und tiefste durchforscht hat, zeigt sich überall, und mit bewundernswürdiger Gewandtheit und Einsicht nimmt er das Alte zu sich auf, und verbindet es mit dem Neuen und Höheren. Und wäre er auch unter einem andren Volke aufgestanden, so hätte er ebenfalls die bindenden Bezie-

bungen der Religion desselben zum Christenthum aufgesucht, und seine ewige Gotteslehre, den Weg zur Aufnahme ihr zu bahnen, daran angeknüpft. An diesem hohen Muster lerne denn, wer sich dem heiligen und schweren Geschäft der Verkündigung des Christenthums unter Nichtchristen weihen will. (Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde von Friedr. v. Schlegel. Heidelberg 1808. 8. — Heeren's Ideen über Politik, Verkehr und Handel der alten Welt. Theil I. Abtheilung 2.; — und als Ergänzung dazu noch eine besondre Schrift desselben Verfassers: Ueber die Indier. Göttingen 1815. — Nachricht über die Geschichte, Literatur und Religion der Hindus, nebst Uebersetzungen aus ihren vorzüglichsten Werken. Von W. Ward, anabaptistischem Missionar zu Serampore in Bengalen. Serampore 1811. 4 Bände. 4. — Uebersicht der Geschichte, Literatur und Religion der Hindus, nebst einer genauen Beschreibung ihrer Sitten und Gewohnheiten. Von W. Ward. Dritte Auflage. London 1817. 2 Bände. 8. (ist eigentlich ein Auszug aus dem vorhergenannten Werke). — Brahma, oder die Religion der Indier als Brahmaismus, von Fr. Maier. Leipzig 1818. — Glauben, Kunst und Wissen der alten Hindus in ursprünglicher Gestalt, und im Gewande der Symbolik, mit vergleichenden Seitenblicken auf die Symbolmythen der berühmteren Völker der alten Welt. Von Nicl. Müller. Baud 1. Mainz 1822. Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus, mit Rücksicht auf ihre älteste Geschichte. Von J. G. Rhode. Leipzig 1827. 2 Bände.)

Zuletzt gedenken wir hier noch mit einem Worte des chinesischen Weisen Confuzius, dessen ganze Lehre ihrer Tendenz nach ebenfalls darauf gerichtet ist, daß der Mensch seinen ersten Glanz, seine ursprüngliche, zuerst vom Himmel empfangne, aber nachher durch die Sünde verdunkelte und getrübte Reinheit wieder erlange. Er strebte vorzugsweise darauf hin, die Menschen zum einfachen und unentstellten Glauben der Urwelt zurückzuführen. Es läßt sich auch nicht bezweifeln, daß Confuzius von

der

der Idee eines höchsten und einigen Gottes ausging, daß der Monotheismus der Grund seiner Lehre war. Die Annahme einer ursprünglichen Gotteserkenntniß, einer bestimmten Urbildung als einer gegebnen und angebornen, liegt ganz klar am Tage, und so finden wir auch hier eine Bestätigung unsrer entwickelten Ansicht. — Werke des chinesischen Weisen Kung-Fu-Dsü und seiner Schüler. Zum erstenmale aus der Ursprache ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Dr. Wilh. Schott. Theil 1. Halle 1826.

Dies alles sind gewiß der Beweise genug für unsre Behauptung, wonach der Monotheismus nothwendig als das Frühere und als dem Polytheismus vorausgehend anzusehen ist. Die fast überall uns begegnenden Traditionen von einem früheren Umgange der Götter mit den Menschen, wobei diese durch jene belehrt wurden (wie man nun auch etwa diesen Umgang zu denken und die darin bezeichnete Vorstellung aufzufassen und zu verstehen haben mag), weisen doch unverkennbar auf einen ursprünglichen Monotheismus, und auf den als gegeben und seyend geschilderten Bildungszustand der Urzeit hin. Auch was uns die alten Dichter von einem gleichen Ursprunge der Götter und Menschen sagen, bezieht sich auf dieselbe Vorstellung, und ist gewiß aus gleicher Quelle entsprungen. So wie z. B. Pindar die sechste nemäische Hymne also beginnt: Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι. Selbst einem Ausspruche des Apostels Paulus (Röm. 1, 19.) liegt wahrscheinlich die Annahme einer ursprünglichen, uranfänglichen Offenbarung zum Grunde. — Die ferner damit zusammenhängende Idee eines Abfalls von Gott, die übrigens, wie wir gesehen, auch mit einem historischen Verhältniß in Berührung steht, zieht sich auch überall hindurch, und in allen alten Schriften wird der Götzendienst immer als ein Späteres vorgestellt; er erscheint als ein herabgesunkener Zustand, als eine spätere Ver-

irrung. Die alten Ideen verloren sich nach und nach, ohne daß man die Veränderung selbst bemerkte, so daß man sich auch nicht mehr deutlich des Punktes erinnern konnte, von welchem man ausgegangen war. Nach Plutarchs Erzählung soll man unter Numa von blutigen Opfern oder von einer Verehrung der Gottheit unter irgend einem Bilde noch gar nichts gewußt, sondern Gott nur durch Gebet in ernster und heiterer Feier verehrt haben. Noch 170 Jahre nach Numa sey in Rom kein Götterbildniß errichtet worden. Doch sey schon unter Tullus Hostilius Aberglaube eingerissen, und ohngefähr 400 Jahre nachher ließ der Senat die durch einen Zufall entdeckten Schriften des Numa als staatsgefährlich verbrennen. Auf eine ähnliche Weise wird uns auch durch die indische Sage berichtet, daß erst unter einem König Sorrages der reine Glaube in Götzendienst verkehrt worden sey. — Alle diese Angaben und Traditionen können wir doch nicht bloß für zufällig und willkührlich halten, sondern sie kehren auf einen dahinter liegenden daseyenden Grund zurück, und dieser Grund ist eben jener Monotheismus, jene Einheit des Wissens und Lebens, die dem Beginn aller Geschichte vorausgeht. Zu dieser nicht zu widerlegenden Annahme haben sich auch wohl fast alle denkenderen Forscher der Mythologie und der Geschichte der Religion überhaupt in der neuesten Zeit bekannt. Es kann auch, genau genommen, für den Ausdruck des religiösen Bewußtseyns nur zwei verschiedne Formen geben, nehmlich die Formen des Seyns und des Werdens, wie uns dies auch schon aus dem Früheren klar geworden, und diese beiden Gegensätze für die ganze Bildung der Welt sich uns als die unterscheidenden dargestellt haben. Daran schließt sich auch der große und bedeutsame Unterschied zwischen Heidenthum und Christenthum an. In jenem tritt das Leben in seinen ganzen Verhältnissen und also auch die Religion mehr unter dem Charakter des Seyns hin, und daran knüpft sich zugleich die bindende Beziehung zur Natur, weshalb auch die Religion des Alterthums fast überall als Naturreligion erscheint und zum Theil mit Kosmogonie gemischt ist. In dem Christenthum aber stellt sich das Leben als Werden dar, ein Werden

jedoch, was wie wir wissen, auch nur der bewußte, frei und in der freien That sich darstellende Ausdruck des Seyns, des Einen und höchsten Lebens zu werden strebt. — Creuzer in seiner Symbolik hat wohl Recht, wenn er die Grundlehre einer uranfänglichen Erkenntniß und Verehrung Eines Gottes festhält, läßt sich aber doch aus Unkunde des wahren innern Verhältnisses, aus Mangel der Einsicht in das wahre und ewige Gesetz der Geschichte zu einem unrichtigen und abirrenden Verfahren verleiten. Denn daß das wahre göttliche Leben, wonach wir hinstreben, als nach dem höchsten und herrlichsten Ziel, denn doch ein andres ist und seyn soll, als das in der Urzeit sich darstellende geschlossne, feste und der freien Durchschauung entbehrende Lebensbild, — daß es dem wahren Gesetz der Geschichte völlig entgegensteht, nur zu diesem Urzustande zurückkehren zu wollen, und daß auf diesem Wege der göttliche Weltplan nicht zu erreichen ist, scheint Creuzer'n verborgen geblieben zu seyn. Auch kann man unmöglich Alles in der Mythologie, wenn man ihre ganzen Gestaltungen zusammenfaßt, nur als Bild der Wahrheit und Einheit erklären wollen, indem der Unbefangene es doch nicht leugnen wird, daß, wenn sich auch die ursprüngliche, einige Grundlage wohl entdecken läßt, doch vieles von einer wahren Beziehung ganz entblößt ist, und nur als ein Spiel der im Irrthum sich bewegenden Willkühr, als völlig getrennt und zerfallen, als leer und nichtig erscheint. Und wenn Creuzer die Urreligion mit dem vollen Lichtquell der Sonne vergleicht, wozu sich alle nachherigen Religionen nur wie die gebrochnen und verblaßten Lichtstrahlen verhalten, so verräth sich darin wohl ebenfalls die berührte abirrende Ansicht. Ein gewisses, wenn auch oft nur dunkles und in schwachen Spuren bemerkbares Streben, das Leben zu einem geistig freien zu machen, und das Sittliche als ein Freies zu fassen, wird denn doch in den spätern Religionssystemen da und dort sichtbar. Und dies ist doch immer anzusehn als ein Fortschritt zu dem höheren künftigen Ziele, was ohne ein sich Losreißen von dem Zustande des Urseyns nicht möglich war zu erblicken. Nach jener Ansicht würde auch der Zweck des Christenthums nur in einem Zurück-

irrung. Die alten Ideen verloren sich nach und nach, ohne daß man die Veränderung selbst bemerkte, so daß man [illegible] nicht mehr deutlich des Punktes erinnern konnte, von [illegible] man ausgegangen war. Nach Plutarchs Erzählung [illegible] unter Numa von blutigen Opfern oder von einer Vers[illegible] der Gottheit unter irgend einem Bilde noch gar nichts ge[illegible] sondern Gott nur durch Gebet in ernster und heiterer [illegible] verehrt haben. Noch 170 Jahre nach Numa sey in Rom kein Götterbildniß errichtet worden. Doch sey schon unter Tullus Hostilius Aberglaube eingerissen, und ohngefähr 400 Jahre nachher ließ der Senat die durch einen Zufall entdeckten S[illegible] des Numa als staatsgefährlich verbrennen. Auf eine [illegible] Weise wird uns auch durch die indische Sage berichtet, [illegible] unter einem König Sorrages der reine Glaube in Göt[illegible] verkehrt worden sey. — Alle diese Angaben und Tradi[illegible] können wir doch nicht bloß für zufällig und willkührlich [illegible] sondern sie kehren auf einen dahinter liegenden [illegible] Grund zurück, und dieser Grund ist eben jener Monothe[illegible] jene Einheit des Wissens und Lebens, die dem Begin[illegible] Geschichte vorausgeht. Zu dieser nicht zu widerlegenden [illegible] nahme haben sich auch wohl fast alle denkenderen For[illegible] Mythologie und der Geschichte der Religion überhaupt [illegible] neuesten Zeit bekannt. Es kann auch, genau genommen, den Ausdruck des religiösen Bewußtseyns nur zwei [illegible] Formen geben, nehmlich die Formen des Seyns und des [illegible]dens, wie uns dies auch schon aus dem Früheren klar [illegible]den, und diese beiden Gegensätze für die ganze Bil[illegible] Welt sich uns als die unterscheidenden dargestellt haben. [illegible] schließt sich auch der große und bedeutsame Unterschied [illegible] Heidenthum und Christenthum an. In jenem tritt [illegible] in seinen ganzen Verhältnissen und also auch die Relig[illegible] unter dem Charakter des Seyns hin, und [illegible] zugleich die bindende Beziehung zur Natur, weshalb [illegible] Religion des Alterthums fast [illegible] und zum Theil mit Kosmo[illegible] thum aber stellt sich [illegible]

jedoch, was [illegible]
der freien [illegible]
und flüchtigen [illegible]
Symbolik [illegible]
ursprünglichen [illegible]
hält, läßt sich aber [illegible]
hältnisses, aus [illegible]
Gesetz der Geschichte [illegible]
fahren verleiten. [illegible]
wir hinstreben, als [illegible]
doch ein andres ist [illegible]
darstellende geschlossne [illegible]
kehrende Lebensbild, — [illegible]
völlig entgegensteht, [illegible]
wollen, und daß auf diesem [illegible]
zu erreichen ist, scheint [illegible]
Auch kann man unmöglich [illegible]
ihre ganzen Gestaltungen [illegible]
Wahrheit und Einheit erklären [illegible]
es doch nicht leugnen wird, [illegible]
liche, einige Grundlage wohl [illegible]
wahren Beziehung ganz ent[illegible]
im Irrthum sich bewegenden [illegible]
zerfallen, als leer und nichtig [illegible]
die Urreligion mit dem vollen [illegible]
wozu sich alle nachherigen Religi[illegible]
und verblaßten Lichtstrahlen [illegible]
wohl ebenfalls die berührte [illegible]
wenn auch oft nur dunkles und [illegible]
res Streben, das Leben zu einem [illegible]
das Sittliche als ein Freies [illegible]
spätern Religionssystemen [illegible]
doch immer anzusehn als [illegible]
gen Ziele, was [illegible]
nicht möglich [illegible]
der [illegible]

[illegible] Urgeschlecht nicht als eine ana-
[illegible] zu betrachten ist, auch ei-
[illegible]dung, woran den Menschen
[illegible] und Abhängigkeit gleichsam
[illegible] auf diese Weise werden wir
[illegible]ndren Cultus und eines reli-
[illegible] zu erklären haben. Die
[illegible] sich natürlich an die da-
[illegible]chauungen an. Diese Ideen
[illegible]geistige, die sich in ihrem ideel-
[illegible]worden und in intellectueller
[illegible]en wären, sondern sie waren
[illegible]en und äußerlichen Seyns
[illegible]enden Verknüpfung mit
[illegible]nte nun auch der darauf ge-
[illegible] ein rein geistiges Gepräge
[illegible] es erscheint hier unvermeid-
[illegible]auten Beziehung zur Natur
[illegible]unten Naturdienst beigemischt
[illegible] dabei doch die Beziehung
[illegible] und auch in diesem Dienste
[illegible] haben, so daß für den
[illegible] darin anzunehmen ist.
[illegible] ein Ganzes, als eine Tota-
[illegible] göttlichen Seyn unge-
[illegible] übrigens auch ein Aen-
[illegible]den.

[illegible]ndre Beziehung. Indem
[illegible]ußte, daß dem aufgestell-
[illegible]ehenen Gesetz zu leicht in
[illegible]schen nicht genügt werden
[illegible]ls Unheil und Verderben
[illegible]mußte sich irgend wie ein
[illegible] diesem Verderben mögli-
[illegible] es für natürlich zu ach-
[illegible] zugleich ein versöhnen-

führen zu jenem Urzustande bestehn. Nun ist es freilich die wahre, Eine und ewige Religion, deren Hervorbildung das Christenthum beabsichtigt, aber deshalb soll doch keineswegs das bloße Verhältniß der Urzeit zurückkehren. In der Urverfassung des Lebens erscheint zwar ein Vorbild der wahren Religion, — was für den Beginn der folgenden Entwickelung als ein vorausgehendes nöthig war, — aber auch nur ein Vorbild, dessen Sinn und Bedeutung, dessen wahre Beziehung erst durch den nachher begonnenen Proceß der Geschichte zum Aufschluß gelangen sollte. Die wahre und ewige Religion offenbart sich nur in der Welt der sittlichen Freiheit, und kommt nur in ihr zum wahren vollendeten Leben. Diese Welt der sittlichen Freiheit aber liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der unendlichen Zukunft.

Sehen wir hier zum Schluß noch einmal auf das Verhältniß der zwei Urgeschlechter und ihres ersten gegenseitigen Zusammentreffens zurück, so konnte nun, was wir Religion nennen, natürlich nur von dem ersten Geschlecht an das zweite gebracht werden. Es hing dies zunächst wohl damit zusammen, daß das zweite Geschlecht von dem ersten Ordnung und Gesetz zu sich aufnahm. Besondre Veranstaltungen des Cultus, eine bestimmte und zeitige gottesdienstliche Feier werden wir uns in dem Urzustande selbst, wo alles den Charakter des Seyns und der Verbindung mit ihm an sich trug, wo die Einheit durch sich, als ein Seyn des Lebens bestand, wohl kaum zu denken und vorzustellen haben. Dies bildete sich, glaube ich, erst nachher, und nach eingetretener gegenseitiger Berührung zwischen den zwei Urgeschlechtern. Indem nehmlich jene Ordnung und jenes Gesetz doch nicht als ein willkührliches und haltungsloses erscheinen konnte und durfte, so knüpfte sich dies von selbst an die Vorstellung einer höhern und unbedingten Auctorität und eines in einer übermenschlichen und zeitlosen Macht begründeten Willens an. In dieser Annahme ruhte die nothwendige Bürgschaft für des Gesetzes Ansehn und Geltung. Zur deutlichen Erfassung des angegebnen Zusammenhangs bedurfte es aber, da be-

sonders diese Idee im zweiten Urgeschlecht nicht als eine angeborne und ursprünglich eingepflanzte zu betrachten ist, auch einer gewissen bezeichnenden Abbildung, woran den Menschen das Verhältniß der Unterwürfigkeit und Abhängigkeit gleichsam sichtbar vor Augen träte. Und auf diese Weise werden wir uns die erste Stiftung eines besondren Cultus und eines religiösen Dienstes wohl am richtigsten zu erklären haben. Die Art und Form dieses Dienstes schloß sich natürlich an die daseyenden gegebnen Urideen und Anschauungen an. Diese Ideen waren nun aber doch nicht rein geistige, die sich in ihrem ideellen Grunde wahrhaft sichtbar geworden und in intellectueller Durchschauung eingesehen gewesen wären, sondern sie waren mit der Anschauung des natürlichen und äußerlichen Seyns noch verbunden, waren von der verhüllenden Verknüpfung mit der Natur nicht gelöst. Also konnte nun auch der darauf gegründete Dienst oder Cultus nicht ein rein geistiges Gepräge gewinnen und an sich tragen, und es erscheint hier unvermeidlich, daß vermöge dieser undurchschauten Beziehung zur Natur sich nicht etwas von einem sogenannten Naturdienst beigemischt haben sollte. Nur werden wir uns dabei doch die Beziehung zur Einheit als eine festgehaltne und auch in diesem Dienste vorherrschend sich abbildende zu denken haben, so daß für den Anfang ein Polytheistisches nicht schon darin anzunehmen ist. Die Natur war anfangs noch als ein Ganzes, als eine Totalität gefaßt und nur als von dem Einen göttlichen Seyn ungetrennte Aeußerlichkeit angesehn, ohne übrigens auch ein Aeußeres scharf von dem Innern zu scheiden.

Dazu kam aber wohl noch eine andre Beziehung. Indem es nehmlich bald bemerklich werden mußte, daß dem aufgestellten und nur in der Aeußerlichkeit gesehenen Gesetz zu leicht in irgend einem Punkte von dem Menschen nicht genügt werden konnte, und jede Verletzung doch als Unheil und Verderben bringend betrachtet seyn sollte, so mußte sich irgend wie ein Vermittelndes daran anknüpfen, um diesem Verderben möglicher Weise zu entgehen. Und so wird es für natürlich zu achten seyn, wenn dem religiösen Cultus zugleich ein versöhnen-

des Element, wodurch der Mensch für solche Vergehungen wieder zur Aussöhnung mit dem Göttlichen zu gelangen im Stande sey, sich anschloß. Dieses Element werden wir wohl ebenfalls in allen Diensten des Alterthums finden und gewahr werden können. Eine ausführlichere Erörterung dieses Gegenstandes liegt außer unsrem Kreise. Dieses Versöhnende war aber zunächst nur nach äußern Beziehungen und Verhältnissen aufgefaßt. Eine rein geistige und sittliche Idee waltete darin nicht. Nur Christus trat als wahrer und göttlicher Versöhner in der Welt auf, erklärte jede bloß äußerliche Versöhnung für nichtig und leer, stellte sein eignes Leben als das erlösende hin, und verkündigte es, daß die wahre Versöhnung nur in der innern Vereinigung mit Gott, in der Vollziehung des göttlichen Lebens ruht. — Als sich ferner von dem Gange der Welt und des Lebens allmählich die Vorstellung einer gewissen, aber mehr nur äußerlich gedachten festen Bestimmtheit gebildet hatte, woran alles gebunden sey, so entsprang daraus, — abgesehen von einem natürlichen Verlangen, die Zukunft voraus zu wissen, — die Idee eines möglichen Weissagens, wobei man aber nicht von der Erfassung eines geistigen, und an eine innere Nothwendigkeit geknüpften Zusammenhangs, wie etwa von Grund und Folge, — oder auch nur nach der Analogie von Ursach und Wirkung gedacht, — ausging, sondern hauptsächlich durch äußere Merkmale und Zeichen, die man, nach allgemeinen oder auch nach besondern Beziehungen, für Verkündigung und Andeutung eines Göttlichen nahm, die Zukunft als eine bestimmte errathen wollte. Bei zu fassenden Entschlüßen, wo man einer innern Entscheidung entbehrte und derselben nicht fähig war, — in großen Gefahren, und andern ähnlichen Fällen fand man sich vorzüglich aufgefordert, zu solchen Hülfen die Zuflucht zu nehmen. Es mußte das Zeichen natürlich immer ein solches seyn, was sich der Einsicht in ein Gesetz entzog. — Daß man das Weissagen auch wohl an gewisse Orte gebunden dachte, und diese für vorzüglich heilige hielt, erklärt sich leicht, indem dies mit dem Naturglauben ganz nahe zusammenhing. Das Bestimmende

dabei war wohl besonders ein eigenthümlicher und tiefer sinnlicher Eindruck, erregt durch den auffallenden Charakter der angeschauten Natur, und zugleich verbunden mit einem Ergriffenseyn des Innern und des Gemüths. Etwas Mysteriöses war dabei zugleich leitend. So glaubte man an solchen Orten besondrer Eingebungen theilhaftig werden zu können, und meinte, daß in der Seele des Menschen, der übrigens auch noch ein besonders dazu geweihter war, durch dieses mysteriöse und von dem allgemeinen Seyn herrührende Einwirken, die Eingebung sich in ein bestimmtes zeitliches Wissen verwandle. Diese Bewandniß hat es ohne Zweifel mit der Entstehung von Orakeln, Augurien, und andern Formen oder Gegenständen der Weissagung. Auf historischem Wege bis zu dem Ursprunge solcher Institute vorzudringen, sind wir freilich fast gar nicht im Stande. Dies geht über die geschichtliche Kunde hinaus. — Auch über diesen interessanten Gegenstand aber können wir uns hier nicht weiter verbreiten. Daß die Orakel in späterer Zeit nicht selten als ein Mittel des Trugs und der Täuschung behandelt wurden, ist bekannt; und wenn auch ihr Ansehn beim Volk sich noch lange erhielt, so läßt sich doch deutlich bemerken, daß bei den wahrsagenden Priestern oder Priesterinnen der innere religiöse Glaube, die wahre Ueberzeugung schon früh gewichen war. Das Einwirken des dem Wesen der Orakel entgegenstehenden Verstandesprincips wird auch darin sichtbar genug, daß die Ausdrücke meistens auf eine ganz dunkle und zweideutige Weise gegeben wurden, wo es nachher noch wieder von der Willkühr der Deutung abhing, ihnen diesen oder jenen Sinn, diese oder eine andre Beziehung unterzulegen.

Das hier erwähnte Verstandesprincip aber, was seit dem Zusammentreffen der beiden Urgeschlechter sich zuerst zu äußern begann, konnte nun auch in Rücksicht auf den Cultus und auf die Gestaltung der religiösen Verhältnisse überhaupt, in Rücksicht auf die ganze Ansicht und Auffassungsweise des Göttlichen im Allgemeinen nicht ohne Einfluß bleiben. Der Verstand für sich betrachtet ist seinem Wesen nach trennend. Das Bindende

und Einigende kommt ihm nur aus dem höheren Vermögen der Vernunft, als der lebendigen und im Geiste, in der Vollziehung des Wissens, klar gewordnen Erfassung des Göttlichen, mit welcher Erfassung die höchste praktische Idee als verbunden zu denken ist. Das Bild dieser Vernunft, — die nur auf der höchsten Stufe der geistigen Lebensentwickelung zur vollendeten Wahrheit kommt, — war noch nicht sichtbar geworden, und zunächst war es nur die trennende Thätigkeit des Verstandes, welche sich äußerte, und also auch in ihren Wirkungen auf die Behandlung und Fassung des Lebens geltend machte. Dieses Trennen, dieses Scheiden und Sondern, was aus dem Verstehenwollen entspringt, und was nur in seiner vollendeten Erschöpfung und Durchführung, — so daß der Verstand zum eignen und vollen Selbstverstehen gelangt ist, — den Menschen zur höheren, das Leben verklärenden, geistigen, in Gott begründeten Einheit emporhebt, was aber zunächst nur in seinen ersten Versuchen hervortreten konnte, wendete sich nun, da die Einheit des Seyns nicht schon als eine geistige und ideelle erkannt war, mehr nur auf die leibliche Erscheinung, und was als Darstellung und unmittelbarer Ausdruck dieses Seyns gelten sollte, hin. Wenn nun vorher die Natur in Verbindung mit der ungetrennten Anschauung des Seyns überhaupt als ein Eines und Ganzes gefaßt war, so konnte es jetzt nicht anders der Fall seyn, als daß sich diese gebundne Anschauung trennte, und daß das Bild der Natur, insofern sie eben auch als Erscheinung des Einen Göttlichen betrachtet ward, sich spaltete, und in eine ganze Menge verschiedner und einzelner Anschauungen zerfiel, daß das Bild des allgemeinen Lebens, auch als Ausdruck des Göttlichen, in eine Menge besondrer Beziehungen auseinander ging. Diese Anschauungen und diese Beziehungen gestalteten sich nun alle zum Bilde einzelner Götter, die man individualisirte und in der Vorstellung zu freien Wesen erhob. Es entsprang die Mannigfaltigkeit einer Götterwelt. Diese Götter hingen zwar durch das verborgne Band einer gewissen allgemeinen Grundanschauung miteinander zusam-

men. Aber dieses Band war eben seiner Verborgenheit wegen fast ganz ungesehen. In die Einsicht und Erkenntniß des Volks ging nichts davon über, und für das wirkliche Leben erschien es daher so schwach und so lose, daß es beinahe gar keine Bedeutung und keinen Einfluß gewinnen konnte. Da überdies die gedachte allgemeine Anschauung, in welcher dieses Bindende lag, nicht schon eine in der freien geistigen Erkenntniß selbst durchsichtige war, so mußte ihr auch das Fördernde und Wirkende, um jene Einheit kenntlich zu machen, und sie in den Begriff einzuführen, mangeln. Vielmehr erschien die wahre Einheit, bei der entgegengesetzten Richtung auf ein einzelnes und bestimmtes Verstehen, noch weiter in die Ferne gerückt und dem Blick der Menschen entzogen. Außerdem übte aber auch, bei den durch Einwirkung des Verstandes bereits hervorgegangenen Trennungen, von der andern Seite noch wieder das Festhalten an dem System eines stehenden Seyns einen unläugbaren Einfluß. Und dieser Einfluß, statt daß er etwa ein vereinigender gewesen wäre, mußte vielmehr, da dies Seyn mehr in der Form der Aeußerlichkeit gefaßt war, die Trennung noch zu einer stärkeren und schärferen machen, wie dies z. B. in Beziehung auf die Trennung von Völkern und Staaten, wobei doch auch wohl ein Einwirken des Verstandes vorauszusezzen ist, offenbar der Fall war. Jeder Staat wollte für sich als bleibende Darstellung des Einen, stehenden und beherrschenden Seyns gelten, woran alle übrigen gar keinen Antheil hätten; — und so wurde die Scheidewand immer enger gezogen. Nur durch den Verstand, obgleich er im Beginn seiner Thätigkeit zuerst selbst den Polytheismus hervorrief, und ohne ihn es auch zu diesem nicht einmal hätte kommen können, konnte allmählig die Aussicht auf die wahre und lebendige Einheit sich öffnen. Und so hatte die Durchbildung des sich selbst sichtbar gewordnen Verstandes, bis wie weit sie besonders in Griechenland durch Platon und Sokrates gediehen war, ohne Zweifel das Meiste für die künftige Erscheinung der Einen und wahren Religion und des wahren Monotheismus gewirkt, und eben

darin möchte die beste und förderndste Vorbereitung für den Eintritt des Christenthums in die Welt, als der Lehre der höchsten, in wahrer sittlicher Freiheit zu ergreifenden und darzustellenden göttlichen Einheit des Lebens zu finden und anzuerkennen seyn.

Anmerkungen.

1.

Zu Seite 7. Zeile 4. Durch einen Irrthum ist die Stelle Joh. 8, 56. als eine früher angeführte hier genannt worden. — Jesus spricht es hier aus, daß der Blick, den Abraham in die Wahrheit gethan, nur ein Blick in das ideale Bild seines eignen Lebens war. Denn dieses Bild ist ja kein zeitlich entstandnes, und in dem wirklichen Leben Jesu kam nur das göttliche und ewige Lebensbild zur vollendeten Offenbarung. Was also in der vorchristlichen Zeit von der Wahrheit geschaut ward, war gleichsam ein Strahl aus dem Lichte, was in dem Gottessohne in seiner ungetheilten Fülle hervortrat.

2.

Zu Seite 132. Zeus, heißt es hier, sey schon durch eine Thätigkeit des Verstandes- und Freiheits-Princips zur Herrschaft gekommen, gegen welche (neue, von der alten zu unterscheidende) Herrschaft jedoch kein andrer Verstand sich irgend regen, und wobei es sein unbedingtes Bewenden haben sollte. Der einmal erwachte Verstand aber sey nicht zurückzudrängen, und wirke weiter fort; — und in Beziehung darauf stehe auch die Mythe vom Prometheus, der sich gegen die Herrschaft des Zeus auflehnt. Bei der Deutung der Mythe

selbst aber (S. 120.) wurde behauptet, daß vor Prometheus noch kein freies und bewußtes Thun Statt gefunden, daß es erst durch ihn zu einem solchen gekommen, und sich von ihm der erste Act des zur Freiheit hinstrebenden Verstandes herschreibe. — Wie läßt sich dies mit einander vereinigen? Man hält dies vielleicht für einen unüberlegten Widerspruch des Verfassers. Doch dem ist nicht so. S. 132. ist nur auf die spätere Stellung und Auffassung Rücksicht genommen, welche die Mythe vom Prometheus in der griechischen Mythologie gewann. Die Mythe selbst ist uralt; sie ist sicher nicht erst griechischen Ursprungs, sondern reicht mit ihrem Entstehen in eine frühere Zeit hinauf. Daher liegt sie auch selbst im Hesiodus wohl nicht in ihrer ganz ursprünglichen Gestalt vor uns, sondern erscheint schon in der Verbindung, in welche man sie mit der griechischen Götterlehre gebracht und in Beziehung zum Zeus gesetzt. Was von den Eltern des Prometheus gesagt wird, dürfte schon einer jüngern Zeit angehören, worauf auch die verschiednen, die Eltern desselben betreffenden Angaben hinzudeuten scheinen. Wir haben hier den Zeus nur im Allgemeinen als Repräsentanten der geltenden Auctorität anzusehen, ohne Rücksicht darauf, daß er selbst schon als der Stifter einer neuen Herrschaft erscheint. Außerdem aber möchte auch noch darauf hinzuweisen seyn, daß das System, dem Zeus an die Spitze gestellt ist, — wenn sich auch im Einzelnen dann wieder historische Bestandtheile eingemischt, — doch seinem Ursprunge und seiner Hauptbeziehung nach, wohl minder auf ein historisches und faktisches Fundament zurückkehrt — wie es bei der Mythe des Prometheus der Fall ist — als vielmehr nur einer umgebildeten Theorie den Ursprung verdankt. — Von der historischen Seite betrachtet, ist offenbar im Prometheus der Punkt bezeichnet, wo sich die Einwirkung des Verstandes im Welt- und Menschen-Leben zuerst äußerte.

Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.

Verzeichniß

der angeführten und erklärten Bibelstellen.

I. Des A. T.

II. Des N. T.

Verbesserungen.

Seite 8 *)
Seite 9. Zeile 8. statt dem lies den.
— 30. — 16. hinter Erkenntniß muß ein Komma stehn.
— 34. — 21. hinter Lebensgesetzes muß ein Komma stehn.
22. ist dagegen das Komma am Ende der Zeile zu streichen.
— 35. — 1. v. o. und Z. 11 v. u. fehlt am Ende der Zeile ein Komma.
— 38. — 14. hinter Urgeschlecht ist das Komma zu streichen.
— 48. — 16. statt יוחֵל lies זוחֵל
— 56. — 6. — der — den.
— 60. — 8. — Gewhrwerden lies Gewahrwerden.
— 64. — 18. statt חַיָּה lies חַיָּה.
— 66. — 5. statt gewärte lies gewährte.
17. — Schöpfugs- lies Schöpfungs-.
— 78. — 7 v. u. statt Gechlechter lies Geschlechter.
— 66 Anmerk. Z. 2. statt ἐκτοθεν lies ἐκτοσθεν.
4. — Ἐθλὰ — Ἐσθλὰ.
7. — Ἥσυχοι — Ἥσυχοι.
— ἐθλοῖσιν — ἐσθλοῖσιν.

---

*) steht statt des Mem finale zweimal ein Samech; — dieselbe Verwechselung findet auch S. 12, 49, 56, 71, 75. Statt.

Seite 83 Zeile 12 statt επεσοθη lies επεσαοθη

— 86 — 6 — דארם lies האדם.

— 89 — 5 — נָפִל lies נָפַל.

— 126 — 13 — das lies daß.

— 138 — 20 — dndurch lies dadurch.

— 148 sind die letzten 3 Zeilen ganz verdruckt. Von Schluß der 4ten Zeile von unten an lies: Wesen betrachtet hat. Der folgende Satz muß beginnen: Wir haben uns dieses Wort.

— 155 — 19 lies سلم

